

مكتبة ٢٠٠٦

مَحْشَاغُ النَّارِ الْعَرَبِي

نظرة نقدية منجية



تأليف

رفعت إسلام



تقديم

منذ أطلقت السيدة الفاضلة سوزان مبارك دعوتها بأن «الحق في القراءة مثل الحق في التعليم والحق في الصحة، بل الحق في الحياة نفسها» ، والقارئ المصرى ينتظر كل عام مهرجان القراءة للجميع. وها هي «مكتبة الأسرة» أحد روافد المهرجان الرئيسية تكمل عامها الثالث عشر ، وقد أصبحت خلال هذه السنوات أضخم مشروع نشر في مصر، وقدمت مكتبة عملاقة تجاوزت ٣٤٤٢ (ثلاثة آلاف وأربعمائة واثنين وأربعين) عنواناً، من ٣٠٠٠ (ثلاثة آلاف) كتاباً ومفكراً وأديباً، طبعت منها أكثر من ٣٩,٠٠٠,٠٠٠ (تسعة وثلاثين مليوناً) نسخة بأسعار في متناول الجميع، وذلك في مختلف الفروع: العلوم والتكنولوجيا، والعلوم الاجتماعية، والتذوق الموسيقى، والتصوير، والمسرح، والسينما، والأعمال الأدبية الرفيعة، التي مثلت مسيرة الإبداع في مصر والعالم، والأعمال الفكرية التي تبذل الخرافة والإرهاب، والأعمال الدينية التي تعكس صحيح الأديان، وعيون الأدب العربى والتراث، التي تربط الأجيال الجديدة بتاريخها المضى في مراحلها المتميزة، ورصد إسهام هذا التراث في بناء الإرث الثقافى الإنسانى.

تطلق «مكتبة الأسرة» لعام ٢٠٠٦ تحت الشعار النبيل الذي طرحته السيدة الفاضلة «سوزان مبارك» : ثقافة السلام، وهو يدعو إلى نشر ثقافة السلام فى المجتمع، ودعم التسامح ونبذ العنف، والتعرف على عادات وتقاليد الشعوب الأخرى، والتأكيد على أهمية الحوار واحترام الآخر، وتقديم التنوع الثقافى، ونشر المعرفة والتواصل مع الحضارات الأخرى.

تأتى «مكتبة الأسرة» هذا العام والعالم كله يعانى من وطأة العنف والإرهاب. ولم يعد هناك منقذ سوى مواجهة قوى الظلام بالتوير على يد المفكرين والمثقفين والمبدعين، الذين ظل دورهم عبر التاريخ هو ترسيخ القيم العقلانية والجمالية والإنسانية، ومحاربة النزعات البدائية، التى تستخدم القوة لإشعال الحروب وتدمير البشرية وإنجازاتها.

و«مكتبة الأسرة» هذا العام من خلال سلاسلها المتنوعة ستعكس الدور الرائد لثقافة التسامح، التى تستطيع الحفاظ على تراث الأمة الحضارى.

وحتى نلتقى مع مكتبة الأسرة ٢٠٠٦ ، سنعيد إصدار نحو مائة عنوان بشكل جديد كتمهيد لانطلاقة المشروع.

ناصر الأنصارى

كلمة أولى

(١)

لاتطمح الصفحات التالية الى تقديم اجابات وافية عن الاشكاليات الرئيسية للتراث العربى . بل لعلها لاتقدم اى اجابات وافية اصلا ، قطموحها ربما كان مسكونا بهاجس نقض الاجوبة ، لابنائها ، هاجس قض الدوائر المغلقة ، لا تكوينها . وربما كان هذا الطموح لا يقل مدى مشروعيته وضروريته - للفكر العربى - عن مشروعية وضرورية الطموح للبناء ، ان لم يفقه - او يسبقه - فى بعض الحالات .

فالحق ، ان الفكر العربى منكس بالاجابات الجاهزة ، والحلول المستقرة - لدى التيارات المختلفة - لاشكالات الحياة العربية . وهو - فى نفس الوقت - يشكو من الفقر الشديد فى نقد هذه الاجابات والحلول . فالأعمال الجديدة - فى معظمها - لا تفلح سوى فى ان تضيف رصيذا كيميا ، دون عناية بالنظر الى الرصيد السابق ، ليظل التراكم الكمى كيميا ، دون تحول كيفى فى الوعى .

ولعل استقرار هذه الاجابات والحلول ، وانفلاقها على ذاتها فى دوائر محكمة ، هو ما يقضى بها الى وضع سلبى ، غير قاعلى . وما التدهور المضطرد فى الحياة العربية - على جميع الأصعدة - الا برهاننا ، فى أحد وجوهه ، على ما تنطوى عليه هذه الدوائر من فساد .

وفيما يشير هذا الوضع - فى أحد أبعاده - الى الجمود الفكرى الذى يسيطر على الحياة الثقافية العربية ، فانه يضىء افتقارها الى البعد الديمقراطى ، حيث انتفاء الحوار هو السمة السائدة ، وحيث الاتهامات

السياسية المباشرة هي الطابع الغالب ، وحيث الاعتصام بالدوائر المغلقة هو الملح الرئيسى • انه استكمال ، أو أحد أبعاد المناخ العربى .
اللاديموقراطى •

هذه الصفحات - من - ثم تطمح لأن تعيد للنقد والنقض اعتبارهما ، كفعالية أولى من فعاليات العقل العربى ، لأفعلا تابعا ، هامشيا • فالخط يقوم - دائما - بين كون العمل النقدي / النقضى تاليا فى الزمن ، وبين قيمته ، حتى لتندمج القيمة فى الترتيب الزمنى ، فتهدر الفعالية فى الشكلية •

على ذلك ، فالهم الذى يكمن خلف هذه الصفحات هو هم اثاره الأسئلة وتفجير الاشكاليات ، هم اعادة النظر ، واعادة الاعتبار للسؤال والمحاوره ، هم كسر عادة « التلقى » المستشرية ، التى ترسخ السلبية العقلية ، والاسترخاء الذهنى ، والانزلاق على سطح الصفحات •

(٢)

تنفى عن الصفحات التالية أمرين :

الأول : تنفى عنها انها بحث فى التراث العربى ، ذاته • هى - بالأحرى - بحث عن التراث • فلم يكن الهم الذى كمن وراءها وحفز عليها هو معالجة التيارات الفكرية المختلفة ، كما تحققت تراثيا ، ولا الكشف عن الجوانب والأبعاد المختلفة للتراث التاريخى ، على نحو شامل • بل كان الهم مختلفا : محاولة الكشف عن القوانين التى تحكم التراث ، والمفاهيم المحددة له ، والعلاقات التى يرتبط بها ، وكيفيةها ، وصيرورته التاريخية • هى محاولة لصياغة نسق نظرى فى معالجة التراث العربى •

وفى ذلك ، يصبح التراث نفسه مرجعا وبرهانا ، لا القضية الأولى • يصبح دليلا فى الرحلة ، لا الرحلة نفسها ، وإن كان افتقاده يعنى - فى نفس الوقت - الضياع فى متاهات التأمل الذهنى ، الذى يحتمل اندج الاسقاطات الذاتية شططا • هكذا تتبدى العلاقة بين المحاولة النظرية والتراث ذاته •

الثانى : تنفى عنها انها رصد - أو حصر - لكل تيارات البحث التراثى العربى المعاصرة • فمعالجة هذه التيارات - تصنيفيا ومنهجيا -

ليست الهدف الرئيسي الحافز على هذه المحاولة ، بل هي - التيارات -
أقرب الى أن تكون سبيلا خاصا لبلوغ الهدف ، من خلال تقصى واختبار
أساليب معالجتها للتراث ، وأسسها النظرية ، وتمققاتها - عينا - على
مدار البحث ، وما قد يتمخض عن ذلك من أوجه قصور متفاوتة ، من عمل
آخر .

ولكن ذلك - أيضا - لاينفى عن النماذج المختارة كل صفة تمثيلية ،
ولكنه ينفى - فحسب - شموليتها التمثيلية ، التى لم تكن هدفا رئيسيا لنا .

وتقوم أهمية هذه الأعمال - بعد ذلك - على نظرتها الشمولية
للتراث العربى ، من حيث أنها لم تنقن بمعالجة إحدى الشخصيات أو
التيارات أو الفعاليات الفكرية أو الحركات التراثية ، على نحو ما ذهبت
محاولات أخرى عديدة ، بل لم يقل الطموح عن تقديم معالجة شاملة لكل
ذلك ، وفقا للمنهج الخاص بكل منها . وهو أمر فرض الاحتفاء بالمنهج
احتفاء شديدا ، تخطى بالأعمال حدود الانطباعات ، والانفعال الفكرى ،
والعشوائية ، الى نوع من البناء الكلى القائم على التخطيط ، والتنفيذ
المرحلى ، وفقا للمنهج الخاص بكل عمل .

أنها - بمعنى ما - طموح لتأصيل الثقافة العربية . وهى - بذلك -
تكتسب ، مع غيرها من المحاولات المماثلة ، شرفها النبيل ، الذى يؤكده
تصدى المفكر العربى الفرد لمهام - هى بطبيعتها - غير فردية . وهى
- من هذه الزاوية - شهادة بليغة على طاقات الانسان العربى .

(٣)

ليست العبرة - إذن - بالوقائع والشواهد ، أو الأحداث والشهود ،
لكنها الكيفية التى تنتظم - من خلالها - هذه العناصر فى كل مترابط ،
ومتسق . أو هى ما يكمن خلف هذه العناصر ويوجهها لتكون - فى
النهاية - سياقاً ما ، منظومة ما متسقة . هى ما يلم التبعثر الى وحدة ،
ويشد المتفرق الى كيان واحد .

تحتل كيفية النظر الى العالم المنطلق الأولى ، باعتبارها الأصل
تحدد هذه الكيفية منهجية النظر الى التاريخ العربى - منذ ظهور الاسلام ،
فى الحد الأدنى - وتحولاته ، ومامية القوى الفاعلة ، وعلاقاتها المختلفة ،

وكيفياتها ومدى فعاليتها • تحدد هذه الكيفية وضعية الانسان العربي في التاريخ ، بدوره كقوة فاعلة او منسلبة ، كقوة أصلية او هامشية • كما تحدد القوانين التى تنتظم التاريخ العربى ، وتحكم مسيرته •

ومن ثم ، تتحدد منهجية النظر الى التراث العربى • تتحدد الظاهرة التراثية ، وأصولها وفعاليتها • تتحدد - قبلًا - ماهيتها ، وكيفياتها ، وعلاقتها وطبيعتها ، والقوانين التى تنتظمها •

تتحدد العلاقة بين التراث والتاريخ ، بين التراث والقوى الفاعلة فى التاريخ ، وكيفية الفعالية ومداهما ، ومدى فعالية التراث فى التاريخ •

ولا يضىء ذلك ، الموقف من الماضى الثقافى العربى فحسب ، بل يضىء - كذلك - الموقف من الزامن العربى ، فيما يشير - بدوره - الى الرؤى المستقبلية •

(٤)

يطرح الفصل الأول مشكلة تحديد تيارات البحث العربية المعاصرة فى التراث ، للمناقشة المنهجية ، فى مستوياتها المختلفة • كما يطرّح ضرورة الوصول الى تحديد جديد يخطى نواقص التحديدات السائدة • ويعالج الفصل الثانى الجهد الذى قدمه «أدونيس» فى «الثابت والمتحول» • ويعالج الفصل الثالث الجهد الذى قدمه «حسن حنفى» فى «التراث والتجديد» ، فيما يعالج الفصل الرابع الجهد الذى قدمه «حسين مروه» فى «النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية» ، و «طيب تيزينى» فى «من التراث الى الثورة» • أما الفصل الخامس ، فيعالج ما أهمله - أو تجاهله الجميع : التراث «الشعبى» العربى • ويقدم الفصل السادس - الأخير - صياغة عامة للقضايا التراثية الرئيسية ، المطروحة على مدى الفصول السابقة •

(٥)

ويحتاج التعامل مع الشواهد التاريخية الى إيضاح • فحيثما تعلقت المعالجة بالدولة العربية الإسلامية (صدر الاسلام ، أو الأموية ، أو العباسية) ، فقد جاءت الشواهد مستقاة من تاريخ هذه الدولة • أما

حينما تعلقت المعالجة بالحضارات السابقة على تعريب شعوب المنطقة ،
أو بالدول التي قامت فيما بعد انهيار الدولة العباسية ، حتى وقتنا الراهن
فقد جاءت الشواهد - على الأغلب - مستقاة من التاريخ المصرى ،
لسببين :

الأول : نفيا للثبوت الأقصى ، الذى يمكن أن ينتج عن الانتقالات
الحادة فى إيراد الشواهد ، تاريخيا وجغرافيا ، بين مصر الفرعونية ،
ولبنان الطائفية ، وبين النهرين البابلية ، والسعودية النفطية ، الخ .

الثانى : حرصا على الاتساق الأقصى الممكن بين الشاهد التاريخى
ودلالاته العامة ، والذى لا يتحقق - فى وجهه الرئيسى - الا على أساس
استيعاب جميع ملاسبات الحدث التاريخى وتحقيقه واختباره من زوايا
متعددة . وذلك ما أتاحت له وفرة المراجع عن التاريخ المصرى ، القديم
والوسيط والمعاصر ، على نحو كان من العسير تحقيقه بالنسبة لتاريخ
البلدان العربية الأخرى .

يتعلق ذلك بالشواهد الواردة فى الكتاب ، والتي قللت منها حتى
الحدود الدنيا غير المخلة ، ولا يتعلق بما تملكه هذه الشواهد من دلالات
عامة ، تتخطى التاريخ المصرى . فعمومية الدلالة هى ما حفز على
إيرادها - هى بالذات - دون غيرها ، التى قد تملك دلالة جزئية .

(٦)

ولا يمكن الزعم أن هذه الصفحات تفتتح طريقا جديدا ، بل الأصح
أنها تحاول استكمال ما بدأه الآخرون ، أو تشارك - فى الحد الأدنى -
فى استكماله وتمهيده . وهى - من هذه الزاوية - تطمح لأن تضيف
رصيدا - ولو متواضعا - فى معالجة ظواهر وقضايا التراث العربى ،
متخطية الجمود العقائدى ، وأحادية النظرة ، والنزوع الى الميكانيكية ،
والتجزئية ، وأولوية النموذج النظرى الذهنى على الواقع الموضوعى
وحقائق التاريخ .

وهى طموح لنقض النزوع المستشرى لدى طوائف من الكتاب الى
اسقاط المصطلح الأوروبى - ذى البعد التاريخى الاجتماعى الخاص - على
التاريخ العربى ، على نحو الى . هى - أيضا - دعوة للبحث فى

الخصوصية العربية التاريخية ، التي لاتوحد بين التاريخ العربى والأوربى ،
ولا تفضى - فى الوقت نفسه - الى النزوع العنصرى ، الذى يجعلها
خارجة عن حدود كل ادراك علمى لها .

أمل ان تأخذ هذه الصفحات مكانها المتواضع ، كلبنة - وان تكن
صغيرة - فى بناء الفكر العربى العلمى ، نحو وطن من الكرامة والتحقيق
الانسانى النبيل .

القاهرة

أغسطس ١٩٨٥

الفصل الأول

في التمايزات المنهجية

كيف يمكننا تحديد تيارات البحث التراثى العربية المعاصرة ؟ وما هو المعيار ، أو المعايير ؟

فى سبتمبر ١٩٨٤ ، عقدت فى القاهرة ندوة « التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى » ، وبلغ عدد المدعوين اليها ٩٦ شخصية ثقافية • فكيف يمكن تحديد اتجاهات مثل هذا الحشد الغفير من المفكرين والباحثين والمهتمين ، وخاصة ان من لم توجه اليهم الدعوة لا يلقون عدداً أو ثقلاً فكرياً ؟

(١)

ثمة معيار أولى عام يحصر المعالجة • فواقع الأمر ان قضية التراث قد فرضت نفسها على الواقع الثقافى العربى بقوة ، منذ أواخر الستينيات حتى كادت أن تكون الخبز اليومى للمتقنين العرب • وقد وصل إليها الكثيرون الى حد الربط القاطع بين حل اشكالياتها وحل اشكاليات الواقع العربى الراهن • واذ اتخذت القضية هذا الوضع الخطير والحاسم ، فى الكثير من الكتابات ، فلقد أصبح من حق الجميع ، بل من واجبهم ، أن يدلوا بدلوهـم فى الموضوع ، حين يتيسر لهم الوقت وخلو البال والمناسبة •

ولكننا نستطيع – ببساطة – أن نميز من بين « الجميع » نفراً من المفكرين ، أعطوا القضية جهدهم الرئيسى ، أو جهداً رئيسياً ، لتأملها تأملاً متسقاً ، ويبحث اشكالياتها الرئيسية ، وجوانبها المختلفة ، وقدموا – فى ذلك – محاولة متماسكة ، الى هذا الحد أو ذاك ، فى فهمها • بذلك ، لاتخذعنا الكثرة المشوذة فى لحدى الندوات ، كما لاتضللنا كتابة عابرة ، أو اهتمام طارئ • بما قضية « التراث » ليست قضية عابرة ، أو طارئة ، فى الحياة الثقافية العربية •

ذلك معيار أولى يحصر المعالجة فى الرموز الأصيلة .

(٢)

جرى العرف التقليدى على تحديد تيارات بحث التراث العربى ، فى
اتجاهين :

الأول : النظر الى هذه التيارات فى انقسامها بين تيارين رئيسيين :
تيار سلفى ، محافظ ، دينى ، وتيار عصري ، تنويرى ، علمانى . ومشكلة
هذا التقسيم انه تقسيم على صعيد « العام » لا « الخاص » ، على صعيد
الفكر و رؤية العالم ، بما يصلح اطلاقه على كل - وأى - موقف من
اشكال الوجود ، يتخذ هذا التيار أو ذلك ، دون أن يكون تقسيما خاصا
بالموقف من التراث ، بالذات ، كشكل خاص متميز من اشكال الوجود .
ذلك من ناحية أولى .

ومن ناحية ثانية ، فان مثل هذا التقسيم - بعموميته القصوى
هذه - لا يراعى التمايزات الهامة التى تكمن داخل التيار الواحد ،
ليتحول - خلاله - الى كتلة مصمتة لمساء . فعلى سبيل المثال ، يمكننا
أن نلمس تميزا هاما ، حقيقيا - داخل التيار « السلفى » - بين من يدعو
الى العودة الى عهد ظهور الاسلام ، وبين من يتوقف عند زمن الخليفة المأمون
أو المعتزلة . هو التمييز بين الدعوة السلفية النقليية ، والدعوة السلفية
العقلية .

كما يمكننا أن نلمس تميزا هاما ، حقيقيا - داخل التيار « العصري » -
بين من يدعو الى نسوع من « الترفيقية » بين « الأصالة والمعاصرة » ،
- مثل « زكى نجيب محمود » فى معظم أعماله الصادرة فى السنوات
الأخيرة - وبين من يدعو الى اهدار التراث ، كتلة واحدة ، باعتباره
سلبا مطلقا ، مثلما يدعو « أدونيس » فى « الثابت والمتحول » .

ومن ناحية ثالثة ، لايمتد هذا التقسيم بالتمايز فى النهجية
الخاصة بمعالجة التراث ، داخل التيار الواحد . فيمكننا - على سبيل
المثال - أن نلمس تمايزات هامة ، حقيقية - داخل التيار « السلفى » -
بين من لا يتكشف فى التراث سوى وجهه الدينى ، المتزمت خاصة ، وبين
من يرى - بالإضافة الى الوجه الدينى - وجهه الفلسفى والعلمى

والفقهى ، بين من يرى التراث وحدة واحدة ، لانتخلها تناقضات ، وبين من يرى التراث وحدة ، قائمة على التناقضات .

وإذا كان لنا - وفقا لهذا التقسيم - أن نصنف المحاولات المادية الجدلية ضمن التيار « العلماني » ، فإن التمايزات - داخل هذا التيار - ستكشف عن فروق كبيرة واضحة ، قد تصل إلى حد التناقضات ، على جميع المستويات .

ومن ناحية رابعة ، فإن مثل هذا التقسيم ينطوى على تضليل أصلى ، حيث لا ينطوى أى من مظاهر أو أشكال الوجود على مثل هذه التضادات القطبية ، والانقسامات القاطعة ، الفاصلة .

ذلك كله يشير إلى أن مثل هذا التحديد يعنى ولا يحدد ، يطمس ولا يميز .

الثانى : النظر إلى هذه التيارات فى انقسامها بين تيارات ثلاثة رئيسية : التيار السلفى ، والتيار العصرى ، والتيار التلقينى . وهو التقسيم التقليدى العام فى الكتابات المستندة على المادية التاريخية (أعمال حمين مروه ، وطيب تيزينى ، ومهدى عامل) .

ولكن إضافة تيار ثالث إلى التقسيم الثنائى السابق لا يعنى - فى حقيقة الأمر - الكثير . ولكنها - فى نفس الوقت - ليست مجرد إضافة كمية ، حيث تشير إلى انتفاء الثنائيات الحديثة ، ومحاولة اكتشاف ما يتوسط التيارين الرئيسيين : « السلفى » و « العصرى » . ولكن هذه المحاولة تجرى - من ناحية أخرى - فى الحدود العامة ، الخارجية ، التى تنطبق عليها معظم الملاحظات السابقة ، فى التقسيم الأول . فهو تقسيم ينصرف إلى المواقف الفكرية العامة ، لا إلى الموقف من التراث بشكل خاص . ومن ثم ، فهو لا يراعى - مبدئيا - التمايزات الخاصة داخل كل تيار ، سواء على صعيد دلالة المفهوم ، أو كيفية المعالجة والنظر .

ذلك يعنى أن هذين التقسيمين - وهما التقسيمان الرئيسيان فى تحديد تيارات البحث التراثى العربية - يعنى انهما ، فى الحد الأدنى ، غير واقعيين ، ولا يشكلان مصحلا مناسباً للبحث . فكيف يمكن الوصول إلى مثل هذا المخل ؟

يمكن لنا أن نتلمس - فى معالجات « محمد عمارة » و « محمد أحمد خلف الله » - اعتدادا واضحا بالأساس الاجتماعى للتراث العربى (يتحدد المفهوم - لديهما - فى الجانب الفكرى المرادف للمفقه وأصوله ، وعلوم الكلام ، والفلسفة) ، وبالتحديد ، بالجانب السياسى للصراعات الاجتماعية التى نشأ فى ظلها التراث ، وعلاقة التيارات الفكرية التراثية بهذه الصراعات ، على نحو تبدو معه هذه التيارات باعتبارها الوجه الفكرى للصراع ، أو أنه الصراع متحققا فى شكل فكرى - ها هنا يبدو الاعتداد واضحا بالمعتزلة - « أهل العدل والتوحيد » - ومن هنا منحاهم فى أعمال العقل ، لا النقل ، وفى التأويل ، لا التقليد - وها هنا ، يبدو التراث منقسما على ذاته - فكريا - على نحو مرادف - تقريبا - للانقسام السياسى فى المجتمع -

كما يمكن لنا أن نتلمس - فى معالجاتهما - اعتدادا واضحا بالتيار « الثورى » ، الذى تواصلت انتفاضاته ضد الحكم الأموى ، بل ابتداء من « أبى ذر الغفارى » ، على عهد « عثمان » ، مروراً بفرق الخوارج أصحاب الثورة الدائمة ضد « أثمة الجور » ، ليتبدى الانحياز السياسى المضاد للتسلط السلطوى -

يمكن لنا - أيضاً - أن نتلمس موقفهما من عملية « الاحياء » التراثى - فهى اختيار لما يؤكد العقلانية ، وحرية الإرادة ، والعدل الاجتماعى ، والعلم ، والكرامة الانسانية ، بالمعنى العام -

وذلك كله ما يتفق - فى الحدود العامة - مع تيار « المادية التاريخية » ، ويختلف - من ثم - مع التيار « الدينى » التقليدى ، فى رموزه النموذجية -

ولكن نموذجى « عمارة » و « خلف الله » لا يمتضيان فى الشوط الى منتهاه المنهجى - فهما - بدرجات متفاوتة - يستعيدان المنطق الدينى ، ابتداء من قداصة النص القرآنى ، الى الالتزام بأحكامه : « نحن ملتزمون بالاسلام الدين الذى مصدره الكتاب الذى بينته السنة .. حينما نأتى الى مقولة الاسلام دين ودولة ، تجد أن الاسلام دين جاء به القرآن .. وليس فى الكتاب مايدل على أن الاسلام دولة بأى حال من الأحوال .. هنا يجب

أن نميز بين ماكان مصدره الاجتهاد ، وماكان مصدره النص سواء من الكتاب أو السنة • هكذا ينطلق « خلف الله » (١) - ابتداء - من النص الدينى • فالموقف - بالتالى - هو موقف فى تأويل النص ، لا الخروج عليه ، الا فى حالات التعارض القطعية الحادة بين النص والواقع • أى انه - وفقا لذلك - يدور فى فلك التيار « الدينى » ، على أساس من مطلقة الأولى • وعلى هذا ، فإن التوافق - السابق ، العام - مع التيار « المادى التاريخى » ، هو - فى حقيقته - نوع من تأويل التاريخ ، انطلاقا من تأويل النص الدينى •

هاهنا تتبدى الاشكالية : ان الاستناد على النص - وهو مايتوافق مع التيار الدينى السنى - يترادف مع الاقرار بالتأويل • ولكن التأويل يقضى الى تبني بعض قواعد النظر فى « المادية التاريخية » ، ليصبح الامر ملتبسا • وهو ليس آخر الالتباسات • فثمة من التمايزات بين « عمارة » و « خلف الله » الكثير (٢) •

(٤)

قد يرى البعض فى هذا الوضع السابق نوعا من « التوفيقية » أو « التليفية » ، استنادا على محاولة « الجمع » بين النظر الدينى والنظر المادى •

ولكن وضعية « زكى نجيب محمود » تطرح - فى هذا الصدد - تساؤلا جديدا ، مقابلا • فهو يحدد القضية بوضوح ، لالبس فيه : « لست أتردد لحظة حين أقدر بأن أم المشكلات فى حياتنا الثقافية الراهنة هى محاولة الكشف عن صيغة لحياتنا الفكرية والعملية ، تجمع لنا فى طيها طرفين ، اذ تحافظ لنا على خصائصها العربية الأصيلة ، وفى الوقت نفسه تفتح لنا الأبواب على مضاريعها ، للمستقبل - فى رحابة صدر - أسس الحضارة العصرية كما يحياها اليوم روادها » (٣)

يصم البعض الصيغة التى يقترحها « زكى نجيب محمود » بـ « التوفيقية » أو « التليفية » • وهى صيغة نلاحظ عليها - من خلال مجمل أعماله - ميلها الى جانب « أسس الحضارة العصرية » ، كما يفهمها « زكى نجيب محمود » •

وعلى أية حال ، فالتمايز واضح بين « تلقينية » أو « توفيقية » عمارة وخلف الله ، وبينها لدى زكى نجيب محمود ، بين « التوفيقية » من منطلق ديني ، و « التوفيقية » من منطلق « عصرى » . وذلك ... تحديداً - ما يطرح التساؤل : الى أى حد يمكن التفاضل عن المنطلقات الأولى ، فى رصد النتيجة المنهجية الأخيرة ؟ ألا يفضى المنطلق الأولى الى تكيف خاص متمايز للنتيجة المنهجية الأخيرة ؟ وإذا ما كان الرد - على هذا التساؤل - بالإيجاب مشروعا ، فكيف يمكن رصد مثل هذا التمايز فى تيارات محددة ؟

(٥)

يمكننا - بدئيا - رصد هذا التمايز على عدد من المستويات ، يمثل « المفهوم » أولها . وعلى هذا المستوى ، يمكننا التمييز بين تيارين غالبين :

الأول : يرى التراث تكويننا دينيا ، يرتكز على العقيدة والشرعية : كما عرفها السلف « الصالح » ، أو تكويننا فكريا ، قائما على الدينى ، ومتصلا به اتصال النتيجة بالسبب ، اتصالا أحاديا . ولعل من أهم رموز هذا التيار « حسن حنفي » ، وبالذات فى « التراث والتجديد » . - فى « الكتاب والسنة محور الحضارة ومركزها ومنشأ العلوم العقلية الأربعة » : علم أصول الدين ، وعلوم الحكمة أو الفلسفة ، وعلم أصول الفقه ، وعلوم التصوف . أما العلوم الرياضية . . . نستطيع أن نجد بواغيتها وموجهاتها فى توجيهات الوحي . . . والعلوم الطبيعية أيضا كالعلوم الرياضية . . . والجغرافيا مثلا كما وضحت عند الأديبسى وغيره من الجغرافيين المسلمين . . . نستطيع أن نجد البواغث عليها من توجيهات الوحي العامة لاكتشاف الأرض والسياحة فيها ، والتأمل فى السماء ، والاعتناء بنجومها . . . وكثيرا ما يتحدث الوحي عن المطر ، والجبال ، والأنهار ، والزرع ، والأشجار ، والرياح ، والدواب . أما التاريخ فإن الوحي يشير اليه باستمرار لاسيما وأن الوحي نفسه نظرية فى تطور التاريخ وحركته كما هو واضح فى قصص الأنبياء (٤) .

فمفهوم التراث - هنا - يقلب عليه الانصراف الى « العلوم الدينية العقلية » ، التى تتمحور حول الكتاب والسنة ، بما هما « محور الحضارة ومركزها » . وأهمية أية ظاهرة - تراثيا - تكتسب ، بالأساس ، من مدى اقترابها أو ابتعادها عن المركز .

الثاني : يرى التراث تكويننا فكريا ، بالمعنى العام ، أقرب الى الفهم « العلماني » ، أو هو كذلك . يتخطى هذا المفهوم الحدود الدينية السابقة ، لينطوي - أحيانا - على ماقد يناقض الدين ، على نحو مباشر (النزعات الالحادية) ، فيما يميل ممثلو هذا التيار الى الاعتداد الواضح بالتوجهات « العقلانية » في التراث . وهو تيار يضم الفرقاء - منهجيا - من شتى الاتجاهات الفكرية « العلمانية » : زكى نجيب محمود ، حسين مروه ، أدونيس .

ولكن هذا التمايز بين التيارين ينتفى ، من زاوية أخرى ، تتصل - أيضا - بمفهوم التراث :

(أ) فهما ينفيان ، أو يتجاهلان البعد « الشعبي » من التراث العربي ، لينصرف المفهوم الى انتاج المفكرين الأفراد (ابن سينا ، ابن رشد ، الفارابي ... الخ) ، وانتاج الجماعات الفكرية « المثقفة » (أخوان الصفا ، المعتزلة ... الخ) . فهو اتفاق - إذن - ذو طبيعة فكرية ، ودلالة اجتماعية مشتركة ، برغم التمايز السابق .

(ب) وهما ينفيان ، أو يتجاهلان البعد المادي من التراث ، لينصرف المفهوم الى الانتاج الثقافي - بالمعنى العام - فقها ، وفلسفة ، وتصوفا ، وعلوما ، وأدبا ونقدا ، وسياسة ، الخ ، برغم أن البعض - ضمن التيار الثاني - ينطلق من « المادية التاريخية » ، التي تؤكد على أهمية البعد المادي في الحياة الاجتماعية . ولكن هذا البعض - كما سيوضح من بعد - لا يرى أن هذا البعد يدخل ضمن مكونات التراث الأساسية ، لتقتصر وظيفته على كونه أساسا تحتيا ، ينبثق عنه التراث « الثقافي » .

(٦)

يمثل « المتطلق المنهجي » المستوى الثاني . وفي ذلك ، يمكننا التمييز بين تيارين غالبين :

الأول : ينطلق من موقف مادي ، أو « شبه مادي » - أن جاز هذا التوصيف - حيث التراث ظاهرة اجتماعية ، مشروطة بأوضاع التكوين الاجتماعي وقواه وصراعاته وعلاقاته الداخلية . وهو تيار يمكن أن ندرج فيه - ضمن حدوده العامة - حسين مروه ، وطبيب تيزيني ، ومحمد عمارة .

ومحمد خلف الله • قئمة وعى متفاوت بأهمية الأساس الاجتماعى للتراث،
وفاعليته فى نشأة وتوجيه التراث العربى ، الى الحد الذى يصل - أحيانا -
الى أن تكتسب العلاقة بين الوجود الاجتماعى والوعى طابعا ميكانيكيا ،
فجا • وربما قلص البعض من شأن الصراعات الاجتماعية - بمعناها
الشامل - لتصبح محض صراعات سياسية ، بين الفرق والأحزاب ، دون
أن تبين - بوضوح - الجذور الاجتماعية • ولكن هذه التمايزات الداخلية
المتعلقة بكيفيات المعالجة ، لا تنفى الموقف المادى البدئى الذى ينطلق منه
تيار كامل فى معالجة التراث • فهذا التمايز يتعلق بطبيعة وصفة هذه
« المادية » ولا يتعلق بوجودها الأصلى ، أو عدمه •

الثانى : ينطلق من موقف مثالى - بالمعنى الفلسفى - حيث التراث
- فى الحدود العامة - ظاهرة لاتاريخية ، مستقلة عن الوجود الاجتماعى
وقواه وصراعاته وعلاقاته الداخلية • وفى نفى المصدر الاجتماعى للتراث،
فانه - غالبا - ما يتم اللجوء الى مصدر ذى طبيعة ميتافيزيقية ، كالدين ،
أو يتم التفاضل عن المصدر كلية ، ليخضع التراث للمعالجة المنفصلة ،
فى ذاته •

يصلح « ادونيس » و « حسن حنفى » نموذجين متناقضين داخل نفس
التيار • فهما - معا - ينطلقان من لاجتماعية التراث • وهما - معا -
يعتبران الدين هو المؤسس الأول للتراث العربى ، ولكن ليضرب كل منهما
- بعد ذلك - فى اتجاه هدف مناقض للآخر: يستهدف « ادونيس » هدم الدين ،
باعتباره - الهدم - المقدمة الشرطية الأولى لنهوض الانسان العربى •
ويستهدف « حسن حنفى » اصلاح الدين ، باعتباره - الاصلاح - المقدمة
الشرطية الأولى لصلاح الدنيا ، ونهوض الانسان العربى • وهما نتيجتان
متسقتان - رغم تناقضهما - مع المنطلق المنهجى البدئى •

ولعل هذا التمايز - فى المنطلق المنهجى - هو أوضح التمايزات
القائمة فى بحث التراث العربى • ولكنه - رغم ذلك - لا يرتب تمايزات ،
ينفس درجة الوضوح والحدة ، على المستويات الأخرى •

(٧)

تمثل النظرة لـ « العمق التاريخى » للتراث مستوى ثالثا للتمايز
ويمكننا - فى ذلك - أن نرصد تطرتين سائدتين :

الأولى : تربط بين التراث العربى والاسلام ، فتوقف نشأة التراث على ظهور الاسلام ، فى القرن السادس الميلادى . وحيث يفقد الوجود الاجتماعى فيما قبل الاسلام اعتباره التاريخى - وفقا لهذه النظرة - حتى ليقارب العدم ، يفقد التراث المنتمى الى ما قبل الاسلام كل اعتبار ، بما هو سلب مطلق ، تكمن ضرورته الوحيدة - وهى ، أيضا ، ضرورة سلبية - فى أنه احد شواهد عظمة الاسلام ، بالسلب ، والقرينة «الدنيوية» على ضرورة الدين . بدأ ، يصبح الاسلام بداية الوجود العربى عن عدم ، وفاتحته بلا تمهيد ، وانبثاقه فى لحظة معجزة خارقة ، تبتدىء التاريخ . هكذا - أيضا - يصبح التراث ، الذى يتم التشديد على «اسلاميته» بداية للتراث العربى عن عدم ، بما هو تضاد وانقطاع «مطلقان» مع وعن التراث السابق ، الذى يوصم بـ «الجاهلية» . وهى «وصمة» دينية وأخلاقية ، تنطوى على حكم قيمي سلبى .

ولا يلتزم هذه النظرة - فى حدودها العامة - ممثلو التيار «الدينى»، فحسب ، بل يلتزمها - أيضا - كثير من «العلمانيين» ، دون الالتزام بمنطلقها الدينى الجامد . هكذا تبتدىء كتابات «ادونيس» و «الجابرى» و «أركون» التراث بالاسلامى ، ليصبح محور تركيزهم الغالب ، ليلتقوا - منهجيا - مع خصومهم الفكرين ، على أرضية اجتزاء التاريخ العربى ، وفصله عن الوجود الاجتماعى .

الثانية : تربط بين التراث العربى و «العرب» ، فتوقف نشأة التراث على تبلور «العرب» فى بناء اجتماعى وثقافى ، يجد تحققه الأول فيما يسمى بـ «العصر الجاهلى» . يصبح التكوين القومى هو شرط التكوين التراثى ، ويصبح «الاسلام» - تاريخا وتراثا - حلقة ، وان تكن فاصلة ، ضمن حلقات أخرى ، سابقة وتالية ، دون تفاضل قيمي ، وانما وفقا لنوع من التكامل التاريخى ، القائم على وحدة التاريخ القومى . ولكن هذه النظرة - برغم ذلك - تشوبها تأثيرات من النظرة التقليدية السابقة ، يكتسب معها «العصر الجاهلى» - لدى البعض - ضرورته التاريخية لتمهيد لـ «الاسلام» وحافز عليه ، بما يتماشى مع النظرة «الدينية» السابقة ، ان لم يشترك فى حقومها الرئيسى ، الذى يتخذ - هنا - طابعا تاريخيا .

ولعل مما يقلل من اتساق هذه النظرة ، ان ممثلها لم يستطيعوا - حتى الآن - القوصل الى الصياغة العلمية التاريخية للعلاقة بين الحضارات القديمة لشعوب المنطقة التى تعربت بعد حركة الفتح الاسلامية ،

والحضارة العربية ، لتنشأ فجوة خطيرة فى النظرة التاريخية للتراث العربى ، لم يعرفها التراث ذاته .

ولا يلتزم هذه النظرة - فى حدودها العامة - ممثلو التيار « المادى التاريخى » ، فحسب ، بل يلتزمها - أيضا - بعض من ذوى النزعات القومية والليبرالية ، وأحيانا ما يتم الاعتراف بها من قبل بعض ممثلى التيار الدينى ، ولكن فى حدود التراث « الشعبى » ، فحسب .

(٨)

ويمثل « نهج معالجة المادة التراثية » مستوى رابعا للتسايز بين فريقين أساسيين :

الأول : يرتكز على تحليل البنية الداخلية للتراث ، فى مكوناتها الداخلية ، وعلاقاتها الصورية ، مستقلة - أو منفصلة - عن علاقاتها الخارجية ، لتصبح هذه البنية انجازا مثاليا ، مطلقا - وغالبا ما يتحقق ذلك بالتعامل مع أحد مكونات التراث الثقافية (الفقه ، أو الشعر ، أو الفلسفة ، الخ) ، لا مع كلية التراث ، بما يتمشى مع الطابع الاجتزائى للمعالجة ، الذى يمتد من اجتزاء التراث عن اجتماعيته التاريخية ، الى اجتزاء أحد العناصر التراثية عن الكل التراثى .

وإذ يصبح التراث انجازا مثاليا مطلقا ، يفقد علاقاته الموضوعية - نشوءا وصيرورة - فإنه يتيح إمكانية الاختيار بين حلين متضاربين ، حتى الحد الأقصى ، فى العلاقة الأخيرة مع التراث : الحل الدينى النصوصى الذى يدعو الى عبودية الراهن للنص التراثى المطلق ، بما هو صالح - صلاحا مطلقا - لكل زمان ومكان ، والحل العدمى ، الذى يدعو الى الهدم الكلى للتراث ، بما هو طالح - مطلقا - منذ صدوره الأول الى استمراريته الراهنة ، كشرط للنهوض « العصرى » .

الثانى : يرتكز على تحليل البنية الداخلية للتراث ، فى مكوناتها الأولى ، فى ارتباطها بالبناء الاجتماعى ، الصادرة عنه ، لتصبح هذه البنية انجازا اجتماعيا ، مشروطا بأوضاع اقتصادية اجتماعية وثقافية عامة . فالتراث - وهو هنا يعنى التراث الفكرى « الفردى » - هو انعكاس للأوضاع الطبقيه ، وتعبير عنها وعن صراعاتها ، التى تتحقق - داخل التراث - فى شكل فكرى .

وتتبدى - لئدى هذا الفريق - المغالاة فى التأكيد على الارتباط السابق ، الى حد تحوله - فى كثير من الأحيان - الى ارتباط شرطى ، من الدرجة الأولى المباشرة ، لتصبح الميكانيكية والتعصف فى التأويل الطبقي للتراث سمتين بارزتين ، لا يخفف من وطأتهما الاشارات المتفرقة الى المبدأ النظرى : الاستقلال النسبى للبناء الفوقى عن التحتى .

ولعل الرغبة فى تأكيد هذا الارتباط - كرد فعل ، ربما ، على مغالاة الفريق الأول فى نفى الارتباط - كانت أحد العوامل التى افضت الى افتقار التوازن فى التحليل ، حيث تمنح الأولوية العليا - فى التحليل - لدور هذا الارتباط فى تكوين التراث ، وتفسير مكوناته الداخلية ، حتى فى أشكالها الدقيقة ، مع التقليل من - أو عدم مراعاة - القوانين الداخلية الحاكمة للتكوين ذاته ، داخليا .

(٩)

ويمثل الموقف من « الاحياء » مستوى خامسا للتمايز بين تيارين :

الأول : تيار ينادى بالطبيعة الكاملة مع التراث ، باعتباره سلبيا مطلقا ، تكتنفه الغيبية وضيق الأفق والتعصب والأسطورية ، كشرط أولى لى تقدم عربى ، عقلانى ، حداثى . وغالبا مايفترض ممثلو هذا التيار معارضة مطلقة بين « الشرق » القائم على الأسطورة واليسعر والتقليد ، و « الغرب » القائم على العلم والعقل والحدائث . يصبح هذا « الغرب » - إذن - معيارا للحكم ، والمثال / الحلم ، فى نفس الوقت : فعلى « الشرق » - إذن - أن يبدأ من « الغرب » ، من حيث انتهى .

الثانى : تيار عريض سائد يدعو الى « الاحياء » التراثى ، ويتوزع بين موقعين فكريين متعارضين :

(١) موقع « تقويمى » - بالمعنى العام - يدعو الى « احياء » أو « تجديد » أو « استلها م » مايرأه قوما « قديمة » فى التراث العربى ، تحض على العقلانية ، وتعتمد بالارادة الانتمسانية ، وتعلمى من قيمة « المسئلة » ، قوما تتعارض مع النصوصية ، والظاهرية ، والغيبية ، والجزيرة . ذلك يشير الى الدور الفاعل الذى يمكن أن يلعبه التراث

- وفقا لذلك - فى الواقع الزاهن ، كاحدى الأدوات الاصلاحية: وهو يشير
- فى نفس الوقت - الى نوع من « الانتقائية » الحاكمة لعملية « الاحياء » .

(ب) موقع « محافظ » - بالمعنى العام - يدعو الى « استعادة » مايرام.
قيما « اصيلة » فى التراث العربى ، تمثل خصوصيتنا المتفردة ، وعودتنا
الى الجذور الحقيقية - التى تعنى الايمان النصوصى ، فى كثير من
الاحيان - فى مواجهة التقريب ، والجاهلية الجديدة ، والاحاد والانحلال
الخلقى - هى دعوة « احياء » النقل ، والجبرية ، يرفدها النزوع التكفيرى
الخوارجى .

يتلاقى الموقعان - على تناقضهما البين - فى الاقرار بالدور الحاكم
- رامنا - للتراث ، وفى اعتماد « الاحياء » على الانتقائية التراثية ، التى
تحكمها توجهات كل منهما الانية ، الاجتماعية والفكرية ، وفى التعامل
الجزئى - من ثم - مع التراث ، و - أخيرا - فى منح الوجه التراثى ،
موضع « الاحياء » طابعا مطلقا ، يسمح له - فى التصور الذهنى -
بالانفصال عن سياقه التاريخى ، واكتساب سياق جديد ، مقابر ، هو السياق
الحالى .

(١٠)

يشير ماسبق الى خطورة التصنيفات العامة السائدة لتيارات البحث
التراثى ، فى طمسها للتمايزات الحقيقية الخاصة ، داخل كل تيار ، والتى
تصل - أحيانا - الى حد التضارب ، فى كثير من مستويات التحليل ، بما
هى تصنيفات تغلب عليها الصفة الخارجية ، والعمومية .

قائلا عدد من المفكرين والباحثين من منطلق منهجى مشترك ،
لايعنى - بالضرورة - أنهم يتخذون موقفا مشتركا من قضية « الاحياء » -
كما ان اتفاق البعض على « المفهوم » لايعنى - بالضرورة - اتفاقهم فى
النظرة الى العمق التاريخى للتراث ، أو نهج معالجة المادة التراثية .
فكتابات المفكرين والباحثين فى التراث العربى بوضوح - بحق - بتناقضاتها
الداخلية ، الى حد التناقض - فى كثير من الجوانب - بين المنطلق
المنهجى ، على سبيل المثال ، ونهج المعالجة ، والنتائج التى يتم التوصل
اليها ، لدى الباحث الواحد ، فى العمل الواحد ، أو فى مجموع أعماله .

وبطبيعة الحال ، فإن افتقارنا - الآن - الى حل « جاهز » بديل لهذه الاشكالية ، يتلافى اوجه قصور الحل المطروح الرئيسية ، لايفرض علينا القبول بهذا الحل القاصر ، وان كان يفرض علينا - بالضرورة - السعى الدائب لاكتشاف الحل البديل .

وفى ذلك ، فعمل الصفحات التالية تصلح مدخلا اوليا الى ذلك
الحل .

هوامش الفصل الاول

- (١) دائرة الحوار ، مجلة الصور ، القاهرة ، المجلد ٣١٦٩ ، ص ٥ يوليو ١٩٨٥ ، ص ٥٤ .
- (٢) راجع بمضا من هذه التمايزات الهامة في المرجع السابق .
- (٣) زكي نجيب محمود : ثقافتنا في مواجهة العصر ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٧٦ ، ص ٥٤ .
- (٤) حسن حنفي : التراث والتجديد ، الطبعة الأولى ، المركز العربي للبحث والنشر ، القاهرة ١٩٨٠ ، ص ص ١٨٨ ، ١٩١ .

الفصل الثاني

ادونيس : « الثابت والمتحول »
هدم التراث .. شرط النهوض

هو أحد الأعمال الهامة التي لا يمكن تخطيها عند بحث قضايا التراث العربي ، لعدة أسباب مجتمعة : فهو يمثل تنويعا - على نحو ما - للتاريخ الثقافي لمؤلفه ، ومسيرة تحولاته المثيرة * وهو أول مشروع لبحث التراث ، يتمكن صاحبه من أنثائه ، وصولا - زمنيا - حتى المرحلة المعاصرة * فلم يتوقف عند المرحلة الإسلامية الأولى ، كما اعتادت المعالجات السابقة والمواكبة * - وهو - أخيرا - قد اختار بعدا متميزا في المعالجة : بعد الثبات والتحول : وفي ذلك ، يمكننا أن نضيف أن فعالية « أدونيس » في الحياة الثقافية العربية تمثل مجبرا إضافيا للاهتمام بهذا العمل *

أولا : الثقافة .. ظاهرة قائمة بذاتها

ينطلق « أدونيس » - في دراسته لظواهر التراث العربي - من دراسة الثقافة كظاهرة قائمة بذاتها ، لدراسة نشوء الثقافة العربية وعواملها وآلية العلاقة بينها وبين القاعدة المادية (ص ٢٤) (*) .

الهم البحثي - إذن - هو دراسية البنية الأيديولوجية الفوقية للمجتمع الإسلامي ، كما ظهرت ، ممارسة وتنظيرا ، بدءا من وفاة النبي (ص ١٨) ، من خلال العرض الجدلية لظواهر الثقافية ، فيما بينها *

يقوده هذا المنطلق إلى عدد من النتائج الهامة * فالذهنية العربية - لديه - منقسمة على ذاتها إلى اثنتين : ذهنية اتباعية وذهنية ابداعية * والحياة العربية تسودها وتوجهها أربع خصائص أساسية : اللاهوتانية ، والماضوية ، والفصل بين المعنى والكلام ، والتناقض مع الحداثة *

(*) أدونيس : الثابت والتحول : ١ - الأصول ، الطبعة الأولى ، دار العودة ، بيروت ١٩٧٤ . والأرقام المحصورة بين قوسين على مستوى السطر ، من أرقام الصفحات التي تنسب عنها من الكتاب .

ويقوده هذا المنطلق - أيضا - الى نتيجة نهائية ، فاصلة : ان « الثقافة العربية ، بشكلها الموروث السائد ، ذات مبنى دينى ، اعنى انها ثقافة اتباعية ، لاتؤكد الاتباع وحسب ، وانما ترفض الابداع وتدينه ، فان هذه الثقافة تحول ، بهذا الشكل الموروث السائد ، دون أى تقدم حقيقى . لايمكن ، بتعبير آخر ، أن تنهض الحياة العربية ويبدع الانسان العربى ، اذا لم تهدم البنية التقليدية للذهن العربى - وتتغير كيفية النظر والفهم التى وجهت الذهن العربى ، وماتزال توجهه » (ص ٢٢) .

(١)

الذهنية العربية منقسمة - لدى «أدونيس» ، اذن - الى اتباعية وابداعية . وبرغم تأكيديه على جدلية الظواهر الثقافية ، فيما بينها ، الا أن هذا الانقسام يأتى قطعيا ، نهائيا ، فاصلا ، حيث يقوم كل قسم منفردا بذاته ، مستقلا بوجدته ، وحيث العلاقة الوحيدة القائمة هى علاقة التضاد السكونى . ويظل كل من القسمين - فى أجزاءهما الداخلية - يفرز - ذاتيا - امتداداته ، بصورة منعزلة عن الآخر ، ليظل الاتباعى والابداعى كذلك ، على طول التاريخ العربى ، دون نقاط تماس ، سوى تلك اللحظات الفريدة ، الفردية ، المتفجرة ، التى تنبثق على نحو استثنائى ، دون أن تخلف أثرا ذا بال على كل منهما ، او على جوهر العلاقة السكونية التى تحكمهما .

علاقة التقابل الساكن هى العلاقة الوحيدة الممكنة بين ظواهر الثقافة العربية . تأتى هذه العلاقة بفعل الاكتفاء بالبحث فى الأصول الفكرية لكل ظاهرة على حدة ، سواء بالنسبة للأصول ، أو الظاهرة . أما اذا اصطبغ البحث بأحدى اللحظات الفردية المتفجرة ، فإن الحل الملائم يكمن فى الوصف الخارجى المتمس بالعمومية الشديدة ، دون بحث فى الجدل الداخلى لقوى هذه اللحظة .

فعلى صعيد « الخلافة والسياسة » الاتباعية ، لا يكون ثمة سوى رصد مواقف النبى والخلفاء من قضية الخلافة . وبرغم أن الخلافة (السلطة) كانت المشكلة الأولى فى الاسلام ، وأنها كانت « الخلاف الأعظم » (ص ١٢٤) ، الا أنها تتبدى مشكلة فقهية ، تتعلق بقضية « الامامة » ، فى شكلها الدينى ، لتنتفى باعتبارها « الخلاف الأعظم » .

فهذا « الخلاف » . يفترض - بدائمة - وجود أطراف فى وضع « خلافى » ، فى علاقة « خلافية » . ولكن هذا الوضع - وايضا العلاقة - ينتقيان باستقلال وانفصال لكل طرف من أطرافهما عن الآخر ، وبالتالي استقلال موقفه فى « الخلاف الأعظم » ، لينتفى معنى الخلاف ، وتنتفى

« جدلية الظواهر الثقافية » ، والتي تتجاوز – برغم ذلك – مجرد كونها « خلافا » .

ومن هنا ، يبدو القول بأن « الخلاف الأعظم » لم ينحصر فى مسألة الإمامة ، وإنما تجاوزها الى مسائل أخرى ، دينية – ثقافية ، واقتصادية – اجتماعية » (ص ١٢٥) ، يبدو هذا القول تعميما نظريا ، يفتر الى أساسه الحقيقى ، برغم صحته العامة . فهذا التعميم يفتر – تحديدا – الى « الكيفية » و « التفسير » ، فيما يكتفى بالوصف الخارجى ، الظاهرى ، العام ، دون استقصاء، جنور هذه « المسائل الأخرى » . أو هو يتبدى اختصارا لجدلية الظواهر ، أو استعاضة به عنها .

وتمتد هذه الوضعية – بما هى وضعية سائدة تحكم العلاقات بين الظواهر الثقافية – الى صعيدى الفقه والشعر والنقد .

فجدلية العلاقة بين المنحيين – الاتباعى والابداعى – على صعيد الفقه تستحيل الى انفصالية سكونية ، حتى ل يبدو موقف كل منحى قدريا ، غيبيا ، لاسبيل الى تفاعله مع الآخر . ومن هنا يبدو « المرجئة » – كاحدى الحركات الابداعية – منقطعى الصلة تماما بالمنحى الاتباعى ، فيما يحتلون مكانهم فى صفوف الابداع الفكرى كرصيد كفى . وتبدو أفكارهم الخاصة بخلق القرآن ، والفصل بين الايمان والعمل ، والقول بأن الله ذات فقط ، تبدو قائمة فى الفراغ ، وليدة محض التأمل الذهنى المجرد ، المنقطع سوى عن ذاته .

وتلقى « نظرية الإمامة » عند الشيعة نفس المصير . فرغم الاقرار بأن « القول بالإمامة وما استتبعه أو تولد عنه من آراء .. قد لعب دورا حاسما فى التحول الثقافى العربى » (ص ١٩٧) ، إلا أن ماهية هذا الدور تظل بمنأى عن البحث ، بفعل انقطاع الصلات بين هذه النظرية والموقف « الاتباعى » من قضية الخلافة . وهو ما طمس التفسير الممكن للخليفة العقائدية للنظرية ، باعتبارها موجهة – أساسا – ضد المفاهيم « الأموية » للخلافة ، وليس باعتبارها مجرد نظرية فقهية تبحث فى التفسير الدينى لقضية دينية . ولعل البحث فى ماهية هذا الدور كان كفيلا – فى الحد الأدنى – باستعادة « نظرية الإمامة » لجدليتها الخارجية المهددة .

تنتفى – أيضا – العلاقة ، أو تختزل الى الحد الأقصى ، بين المنحى « الاتباعى » فى التفقه فى السنة وتعلمها ، وبين المنحى « الابداعى » اللغاثم على عدم الاهتمام بالحديث النبوى ، والذي تبناه « جهم بن صفوان » . فلا تعدو هذه العلاقة علاقة التقابل ، التى تقوم بين المنحيين .

وتمتد هذه الوضعية الى صعيد النقد والشعر . فلا تتبدى ثمة علاقة بين نظرة النبي « الاتباعية » الى الشعر ، وبين « أمثلة التمرد والخروج » . كما لا تبدو ثمة علاقة بين موقف عمر بن الخطاب « الاتباعي » ، وبين شعر عمر بن أبي ربيعة « الابداعي » . ومن ثم ، يظل خروج هذه القافلة الطويلة من الشعراء « الابداعيين » ، على « الاتباع » الشعري السائد ، دون تفسير ، في حده الأدنى ، اذا ما استبعدنا التفسيرات الميتافيزيقية .

تنتفى « جدلية العلاقة » بين « الاتباع » و « الابداع » . فالجدلية تنفى للسكونية والانعزالية والاجادية . كما انها نفى للفعالية ذات الاتجاه الواحد . وهى - بالاضافة - نفى للمكمية البخاملة ، التى تنتالى كاضافات رقمية ، ذات تسلسل زمنى . وحيث تنتفى جدلية العلاقة ، يتبدى كل من الاتجاهين كتلة مصمتة ، منطقية على ذاتها المكتفية ذاتيا . يصبح كل اتجاه دائرة مغلقة ، لا تنماس ولا تتشابك مع الدائرة الأخرى . يصبح - عن ثم - تجريدا ذهنيا ، أو محكوما بالمخطط التجريدى ذهنى المسبق . أى أنه يتحول - بذلك - الى صورة ذهنية . وبحكم الطبيعة المثالية للنظرة ، والتى تسقط عمليا « جدلية العلاقة » - فى حدها الأدنى المعترف به - « بين الظواهر الثقافية » ، تتحول هذه الصورة الى تشويه للظاهرة ، بابتسارها وعزلها عن وسطها الطبيعى ، وقطع علاقاتها العضوية . التقابل ، أو التوازى ، هو العلاقة الوحيدة القائمة . وهى علاقة ترتكز على الانقطاع ، لا التواصل ، على الاكتفاء ، لا التأثير والتأثر المتبادلين . أى تنتفى « الجدلية » - بكل معنى - لتصبح الوقائع والتيارات والرموز نثرا شتيتا ، لا يجمعه سوى مجرد الرصد التصنيفى .

(ب)

هل يتعلق الأمر بتيارى « الابداع » و « الاتباع » ، فى خطوطهما العامة ، فحسب ؟

يعرض « أدونيس » لما يصفه بأنه « اتجاه التحلل من القيم الدينية » (ص ٢١٢) ، فى الحركة الشعرية « الابداعية » . وهو اتجاه يضم من « شرب الخمر رغم تحريمها » ، ومن « كان يوصف بأنه « رقيق الاسلام لثيم الطبع » ، أو من يوصف بأنه « كان فاسقا ومن الخلاء » و « خبيث المدين فى الجاهلية والاسلام » ، أو من يصفه ابن قتيبة بأنه « أسلم اسلام سوء » . ومن ذلك ، يبين لنا أن التوجه الأساسى لهذا الاتجاه كان

مناقضا للدين والأخلاق الجديدة ، دون أن يترافق - بالضرورة - مع توجه شعري، مضاد لتقليدية القصيدة . فقيمة هذا الاتجاه - برغم أنه اتجاه شعري ، أداته هي القصيدة - أنها هي قيمة عقائدية ، أخلاقية ، وليست شعرية . ومن ثم يصبح الحافظ على تبني الموقف المضاد حافظا عقائديا ، أخلاقيا ، وفقا لجذلية الظواهر الثقافية ، فيما بينها .

ورغم ذلك ، لايتكشف لنا هذا الحافظ - في استعراض المؤلف التفصيلي للخلعاء والخبثاء - فيما تنفصم العلاقة بين هذا الاتجاه والاتجاه المتشدد في الاقتداء بالسنة والأخلاق الجديدة .

ومن ناحية أخرى ، يستعرض « ابننيس » « الاتباعية في النقد والشعر » ، من خلال نصوص القرآن والأحاديث النبوية ، وأقوال الصحابة والعلماء والنقاد . وهو استعراض يتقصى الشذرات المتفرقة ، الى حد إيراد رأى « أم جندب » - زوجة امرئ القيس - في التحكيم بين علقمة الفحل وامرئ القيس ، أيهما أشعر ، وأساس حكمها . ولكنه استعراض لا يتقصى ، بل لايشير - في الحد الأدنى - الى تأثير هذا المنحى « الاتباعي » في الاتجاه المناقض « الإبداعى » ، ومدى فعاليته وإبعاده الخارجية . أنه بحث في التكوين الداخلى ، لايمتد الى تشابكاته الخارجية ، الى تفاعلاته مع الظواهر الثقافية الأخرى ، سواء على صعيد الشعر والنقد ، أو صعيد الممارسات السياسية ، أو المواقف الفكرية .

ولعل الملح الوحيد الذى قد يشير الى علاقة فعالية ما - فى هذا السبيل - هو الارتباط بين القيم الدينية - باعتبارها المنطلق الأساسى - والمنحى « الاتباعى » فى الشعر والنقد ، بل وسائر الظواهر الثقافية . موضع البحث . ولكن هذا الملح لايشكل تحقيقا للمعرض لجذلية الظواهر الثقافية فيما بينها ، لسببين رئيسيين :

الأول : أن الجدل يعنى - فيما يعنى - تفاعلا متبادلا للتأثير بين أطراف العلاقة ، فيما تقوم العلاقة السابقة على أحادية الفاعلية والتأثير ، حيث الدين - الاسلام - هو الفاعل الوحيد ، فيما يبدو مقتنعا على الانفعال على نحو قدرى شامل ، وحيث تبدو الظواهر الثقافية كانعكاسات للدين ، لاتملك امكانية الفعل المقابل .

الثانى : أن هذه العلاقة تركز على المنطلق المحورى ، باعتبار الدين هو المركز الذى تنبثق عنه الفعاليات ، وتحدد به أشكالها . يعنى ذلك أن

علاقة الظواهر الثقافية به هي علاقة الأطراف بالمركز ، بما هي انعكاس له ، فالعلاقة - من ثم - ينتقى عنها طابعها الجدلي ، فيما هي انعكاس مباشر ، أحادي الفعل ، لمركز الفعلية الوحيد .

(جـ)

ولكن ، ماهي طبيعة العلاقة بين العناصر الداخلية المكونة للكل : ظاهرة ثقافية ؟

في تقديمه للحركات الفكرية « الابداعية » ، يتوقف « أدونيس » عند ثلاث حركات رئيسية : الموجئة ، حيث الفصل بين النطق والممارسة ، أو بين الإيمان والعمل ، وحيث العمل ليس ركنا من أركان الإيمان ، والقدرية ، حيث الإنسان مختار حر ، وهو الذي يفعل أفعاله ، والإمامية ، حيث الإمام - بما هو حافظ الشريعة - يجب أن يكون معصوما ، حتى لا يقلب شرائع الله وأحكامه ، فيقطع من يجب عليهم الحد ، ويهد من يجب عليهم القطع ، ويضع الأحكام في غير المواضع التي وضعها الله .

وهو يتوقف عندها ، من موقف الرصد المتتالي ، المتأمل في التكوين الفكري الداخلي لكل حركة ، دون أن يتخطى ذلك إلى علاقاتها المشتركة الواضحة . فالمرحلة التاريخية التي شهدت نمو وازدهار هذه الحركات واحدة ، وهي العصر الأموي . والقضية الرئيسية ، موضع الارتكاز ، واحدة ، وهي قضية الفعل والمسئولية الاجتماعيين ، والحكم عليهما . وهي وحدة تنطوي على تناقضات مواقف الحركات المختلفة من القضية الفكرية الرئيسية في ذلك الزمن ، والتي عكستها الأوضاع الاجتماعية / السياسية في شكل ديني ، فقهي .

فالحركات الفكرية - هنا - تتالي ، لا تتقاطع ، تنفصل ، لا تتصل ، تنعزل ، لا تتفاعل . أي تصبح رسدا لكميا لحركات فكرية متتالية ، وحدتها الخارجية هي التعارض مع السائد ، والتقابل مع الشائع ، لا وحدة العلاقات الجدلية .

وعلى نفس النحو ، يرصد « أدونيس » الحركات الثورية في ترتيبها الزماني ، منفصلة كل حركة عن الأخرى . فالحركة التالية لاتمثل استكمالا ، أو تطورا ، أو تجاوزا جدليا - على نحو ما - للحركة السابقة ، بل هي إنقطاع واستقلال . والحركة السابقة لاتمثل متكا ، أو حافزا ، أو

منطلقا - على نحو ما - للحركة التالية ، بل هي ماض ، طواه الزمن
طيا أبديا ، فأصبحت - بدورها - انقطاعا .

فتورة « أهل الأحداث » لامتد الى « الخوارج » وثورات
« الخوارج » المتتالية لاتتصل بثورة « التوابين » و « ثورة ابن الأشعث » .
ومن ثم ، تنبثق الثورة العباسية في فارس - على حين غرة من التاريخ -
على يد أبى مسلم الخراساني ، فتجتاح النظام الأموي ، الذي صمد للثورات
المتوالية ، دون تفسير . ويكتنف الغموض التام واقعة دخول أبى حمزة
الخارجي المدينة ، بعد معركة « قديد » ، « فيما كان أبو مسلم الخراساني
يحقق الانتصار تلو الآخر في فارس ، في السنة ١٣٠هـ » (ص ١٩١) .
ولا يبين ما اذا كانت ثمة علاقة تنظيمية ما بين الانتفاضتين المتزامنتين ،
الموجهتين ضد النظام الأموي - قد يومىء اليها ما أورده « ادونيس » ،
من أنه في أواخر عام ١٢٩ هـ ، « لم يدر الناس بعرفة الا وقد طلعت
اعلام عمائم سود » في رؤوس الرماح » (ص ١٩١) ، ومن أن أبى
مسلم الخراساني قد لبس السواد هو ومن كان معه ، أيضا ، لدى خروجه
- أم أن العلاقة الوحيدة بين الحركتين هي الصدفة .

كما لاتبين العلاقة بين الثورة العباسية والحركات الفكرية «الابداعية» ،
أو أى منها . بل لا تبدر إشارة الى وجود علاقة ما بين الثورة واية حركة
فكرية . ويبدو الصعود العباسي ، الذي قوض أركان نظام قائم ، صعبدا
مباغتا للتاريخ ، في افتقاده للعلاقة الأولية الضرورية مع الحركات
السياسية ، سواء السابقة عليه أو المتزامنة معه ، وفي افتقاده لأى
أساس فكري تستند اليه الدعوة ، وتستقطب - من خلاله - الأنصار .
يتحول هذا الصعود - بالتالى - الى فعل لاتاريخي ، غيبي ، يحط على
التاريخ العربي ، في غفلة من كل القوانين .

(د)

يمتد هذا النمط من العلاقات غير الجدلية الى الممثلين والرموز
المكونين لكل ظاهرة « ثقافية » ، حيث التتالى الزمني هو العلاقة الحاكمة ،
وحيث الزمن - هنا - وسط خامل ، يقود الى تراكم كمي ، لاتنطوى على
كيفية .

في رصده للاتجاه « القدرى » ، ضمن الحركات الفكرية «الابداعية» ،
يعرض « ادونيس » لأفكار « معبد الجهنسى » و « غيلان الدمشقي » .

«و الحسن البصرى» ، فى ترتيبهم الزمنى ، على اعتبار أن أول من تكلم فى القدر معبد الجهنى ، ثم غيلان بعده (ص ١٩٥) ، وأخيرا ، حسن البصرى • وهو عرض لا يتخطى حدود التعريف بالأفكار العامة عند كل منهم • هو عرض ، وإن كان يتكشف عن وحدة فكرية عامة ، إلا أنه لا يتكشف عن علاقة تتخطى هذه الوحدة الأولية ، التى تمنى الأرض الواحدة ، حيث يقف كل منهم مستقلا عن الآخر • فهو سابق ، أو لاحق ، على نفس للرقعة الواحدة ، دون ارتباط • فكل منهم ذات منفردة ، مستقلة ، مكتفية بذاتها ، فى ذاتها • وفيما يتأكد وجود الذات المكثف ، المنطوى على ذاته ، ينتفى وجود الآخر • فالذات – بذلك – هى الوجود ، والآخر هو نقي الوجود •

وعلى هذا النحو ، يمضى « أدونيس » فى رصده للاتجاه «الابداعى» الشعرى ، فيستعرض من سار فى هذا الاتجاه التمردى الذى بدأه امرؤ القيس من شعراء ، كان « أبو محجن الثقفى من أوائلهم » (ص ٢٠٩) • ويتتالى تقديم الشعراء وفقا للترتيب الزمنى •

يؤكد هذا النمط غير الجدلى من العلاقات ، عدد من النماذج النصية التى تكشف كيفية النظر للظواهر الثقافية •

فمن ناحية ، يقرر « أدونيس » – بصدد نشأة حركة الأرجاء – أنه قد « نشأت مقابل ذلك (أى مقابل حركة الخوارج) حركة تفصل ، على العكس ، بين النظر والممارسة » (ص ١٩٣) • وبصدد حركة الخوارج ، يقرر أنه « نشأت مقابل ذلك (أى مقابل حركة الأرجاء) ، نظرية خلع الوالى أو الخليفة الجائر » (ص ٢٧٤) • « ومقابل هذه الصورة عن الناس والولاة ، يقدم أبو حمزة (الخارجى) صورة عن الثوار الذين يقودهم » (ص ١٩٢) • والملمح الأول للعلاقة – هنا – هو ملمح اللقائى • فالظواهر تنشأ متقابلة ، متعاكسة ، متوازية •

ومن ناحية ثانية ، يقدم « أدونيس » الحركات الثورية التى بدأت بشكل معارضة للحكم الأموى ، على نحو متتال : « وقاد المعارضة الأولى • • وقاد المعارضة الثانية • • وانتهى الشكل الثالث للمعارضة • • » (ص ١٨٦) • وبالنسبة لـ « القدرة » ، « فإن أول من تكلم فى القدر معبد الجهنى ، ثم غيلان بعده » (ص ١٩٥) • والملمح الثانى للعلاقة – هنا – هو الرصد الرقمى المتسلسل ، الخارجى • فالظواهر تتالى فى ترتيب رقمى ، ربما كان محكوما بالأسبقية الزمنية • ولكنها أسبقية لاتعنى شيئا

خارج الترتيب • كما أنها لاتعنى شيئاً داخل الترتيب ، سوى أنها تخدم
— فحسب — كأداة فى عملية الرصد والاحصاء ، لا فى اكتشاف جدلية
الظواهر الثقافية. ، فيما بينها •

ومن ناحية ثالثة ، يتضح الملمح الثالث فيما يشير اليه « ادونيس »
— بصدد نشأة « القدرية » — من أنه « نشأ كذلك القول بالقدر » (ص ١٩٥) •
فلملمح العلاقة — هنا — هو الإضافة الخاملة ، حيث الظاهرة كم ، لا كيف •
وهى لكم حامل لافعالية له أو تأثير •

(هـ)

أوضح المؤلف — فى مقسمته المنهجية — أنه لم يكن معنيا بالعرض
لجدلية بين الظواهر الثقافية من جهة ، وبين القاعدة المادية وعلاقات
الانتاج من جهة ثانية ، بل كان معنيا بالعرض لجدلية هذه الظواهر فيما
بينها (ص ٢٤) •

وهذا الأساس المنهجى الذى التزم به المؤلف ، مستبعدا الخيارات
المنهجية الأخرى ، ينتفى — عمليا — فى بحثه لظواهر التراث ، رغم
محدوديته ، وأحاديته ، ليتكشف لنا منهج بديل ، يتسم بسكونية الظواهر ،
حتى وحداتها الصغرى المكونة لها ، وانعزالها ، وانغلاقها على ذاتها •

لايعنى ذلك — بطبيعة الحال — أن نفى الجدل بين الظواهر الثقافية
والأساس المادى ، والاكتفاء بالعرض لجدلية الظواهر الثقافية فيما بينها
— لو تم — يضمن بحثا علميا فى ظواهر التراث ، بل يعنى أن مفهوم الجدل
غائب أصلا ، منذ السطر الأول • وفى ذلك ، فعمل العرض للجدلية بين
الظواهر الثقافية والقاعدة المادية ، وهو ما استبعده المؤلف ، لم يكن
ليتمخض عن شيء ذى بال ، فى ظل غياب المفهوم الصحيح • بل ربما
تمخض عن وضع مشابه ، أو مقارب ، للوضع الحالى • فغياب الفهم
الصحيح لا بد وأن يقود إلى نثرية البحث ، وعشوائيته ، وانطباعه •

ثانيا : فى تقرير استقلال البنية الثقافية

يبرر « ادونيس » عدم العرض للآطار الحضارى الذى نشأ فيه
« الاسلام » ، والبنية الاقتصادية وعلاقات الانتاج التى سادت الفترة التى

يشملها البحث ، والاكتفاء بدراسة البنية الايديولوجية الفوقية للمجتمع الاسلامى ، بمبررين : الأول ٠٠ ان الكشف عن العناصر التى تأثر بها الاسلام ، ابان نشاطه ، أو مقارنته بغيره ، ليس من غرضه ٠ والثانى ٠٠ ان دراسة البنية الاقتصادية وعلاقات الانتاج ، تحتاج إلى مصادر صحيحة ، واقية ، عن التنظيمات الاجتماعية والمالية والادارية والاقتصادية ، وهى غير متوفرة ، والمتوفر منها لا يقدم ، فيما يرى ، الا معلومات جزئية لا يمكن أن تبني عليها ، أو انطلاقا منها ، أحكام صحيحة ٠ ويعترف - من جهة ثانية - أنه غير مهيا ، علميا ، للقيام بمثل هذه الدراسة الاقتصادية ، فيما لو توفرت المصادر (ص ١٧) ٠

(١)

لا يصلح المبرر الأول ان يكون مبررا ، بصدد البحث العلمى للتراث العربى ، بقدر ما يصلح ان يكون اضاءة للمنهجية القاصرة السائدة فى البحث ، التى تعتمد فصل الظاهرة ، أو الظواهر ، عن يتابعها المختلفة ، وفصم علاقاتها المشتبكة الفاعلة ٠ يفضى ذلك الى فهم مخلوط للظاهرة ، حيث أنها لا تنشأ ذاتيا ، فى الفراغ ٠ وانما تنشأ محكومة بقوانين معينة ، محكومة بعلاقات وتفاعلات قوى معينة ، فى اطار تاريخى معين ٠ يصبح فصل الظاهرة عن اطارها التاريخى ، وفصم علاقاتها ، تحويلا لها من واقع موضوعى ، الى صورة ذهنية مجردة ، تقبل التحويل والتحويل ، وتستجيب للاسقاطات الذاتية والأهواء المزاجية المتضاربة والطارئة ٠ لا يصبح بحث الظاهرة - فى هذه الحالة - محكوما بقواعد علمية ، بقدر ما يصبح محكوما بالحالات والميول الفردية ٠

وإذا كانت مقارنة الاسلام بغيره ليست مؤثرة - تأثيرا جوهريا - بصدد بحث التراث العربى ، فإن الكشف عن العناصر التى تأثر بها الاسلام ، ابان نشاطه ، بل وعن الكيفية التى تم بها ذلك ، يمثل ضرورة منهجية ، يؤكد ما اعترف المؤلف بأن « الأصل الثقافى العربى ليس واحدا ، بل كثير » (ص ٢٠) ٠ تنبع هذه الضرورة من واقع أن هذا الكشف كان كفيلا باضاءة بعض أبعاد عملية تشكل الاسلام ، وكيفياتها ، والعناصر المؤثرة ، وهو ما يمثل الصميم من « دراسة البنية الايديولوجية الفوقية للمجتمع الاسلامى » (ص ١٨) ٠ فدراسة هذه البنية لا تقوم من خلال الرصد الظاهرى ، النثرى ، للوقائع والتيارات والأفكار والأعمال ، وانما تقوم - فى أحد مقوماتها - من خلال الكشف عن القانون ، أو القوانين ،

التي تنتظم هذا الكل ، والكشف عن الكيفية ، والأبعاد ، والعناصر المختلفة للظاهرة ، ومصادرها .

يؤكد هذه الضرورة ، ما يقرره المؤلف نفسه من « أننى لا اتناول شاعرا واحدا أو قضية مفردة ، وإنما اتناول ثقافة أمة بكاملها فى عهدها التأسيسى ، وأتناول عبر ذلك شخصيتها الحضارية » (ص ٢١) . فـ « ثقافة أمة بكاملها » تتضمن العناصر المؤثرة فيها ، والتي يصبح إدارها إدارا للبحث ذاته ، أو بحثا فى غير ذى موضوع . تصبح أهمية هذه العناصر – وفقا للإطار الذى قدمه المؤلف نفسه – غير قابلة للحذف الإرادى ، إذا ما شئنا اتساقا منهجيا ، بالمعنى العلمى . وتصبح هذه العناصر ، فى تفاعلها مع العناصر الأخرى ، أحد محددات « الشخصية الحضارية » . ومن هنا تبرز ضرورة « العرض للإطار الحضارى الذى نشأ فيه الاسلام » ، كضرورة منهجية ، حيث يصبح هذا الإطار هو الوسط الطبيعى لتخلق « الشخصية الحضارية » ، والتي لا يمكن لها أن تتخلق وسط فراغ . هى ضرورة – إذن – يفرضها المنهج العلمى للبحث ، من ناحية ، ويفرضها إطار البحث ، كما يقدمه المؤلف ، من ناحية ثانية .

واسقاط ذلك ، يعنى – على نحو ما – إقرارا ضمينيا بالغيبية فى البحث ، أو انطلاقا منها . فهو يعنى أن « هذا الكل الثقافى العربى » قد سقط – من الفراغ الغيبى – مكتملا ، منذ لحظته الأولى ، مع انبثاق الدين الإسلامى . ذلك يعنى – أيضا – أنه براء من تداخلات العناصر البشرية . فهذا « الكل الثقافى العربى » – بذلك – ذو أصل غيبى ، أو أنه يعكس – على الأقل – الأصل الغيبى .

واسقاط ذلك ، يقلص – بالتالى – من امكانية « تبنى منهجية تعكس أقصى ما يمكن من الدقة والأمانة والموضوعية » (ص ٢٣) . فالعناصر التى تأثر بها الاسلام ، سواء إبان نشأته ، أو فى صيرورته ، هى من مكوناته ومحدداته ، التى لا تقبل الاستبعاد ، وفقا للرغبة الذاتية للباحث . أما إذا حدث ، فلا بد أن ينعكس ذلك على البحث – بالضرورة – فى رؤيته لظواهر الثقافة ، وما يمكن أن يتمخض عنه من نتائج .

(ب)

كما لا يصلح المبرر الثقافى أن يكون مبررا ، بصدد البحث العلمى للتراث ، بقدر ما يصلح أن يكون إضاءة أخرى للمنهجية القاصرة ، للمساعدة فى البحث . يكشف ذلك عدد من المؤشرات الهامة :

الأول : ان عدم توفر « المصادر الصحيحة ، الوافية » لم يثن المؤلف عن المضي في دراسته في وجهها الثقافي . فهو يقرر « اننى لم أجد دراسات كافية في هذا المنحى استقصى بها ، وأفيد منها » . والمتوفرة منها « في معظمها ، تأخذ الظاهرة بذاتها ، معزولة عن غيرها من بقية الظواهر ، أى عن الكل الحضارى » (ص ٢١) . « وهكذا تنعدم المصادر ، أو تتضارب وتتناقض في حال وجودها فيبقى بعضها بعضا ، وأحيانا لا تقول الا شيئا يسيرا . . . وكثيرا ما يكون الشيء اليسير نفسه كاذبا ، بشكل قاطع » (ص ٢٢) . حالة المصادر - إذن - مشتركة ، سواء بالنسبة للأوضاع الاقتصادية ، أو الثقافية . لا يصح - بالتالى - ان تكون هذه الحالة مبررا للمضى في الدراسة ، في أحد جوانبها ، ومبررا - في الوقت نفسه - لاهمال الدراسة ، في جانبها الآخر .

الثاني : ان « المصادر الصحيحة الوافية عن التنظيمات الاجتماعية والمالية والادارية والاقتصادية » قد تكون ضرورية بصدد دراسة بنية الانتاج في المجتمع ، وقوى وعلاقات الانتاج ، باعتبارها الهمم الدراسى الأول ، لا باعتبارها مقدمة لدراسة الظواهر الثقافية . وباعتبارها مقدمة ، تصبح أهمية هذه المصادر من الدرجة الثانية ، لا الأولى . ويصبح « عدم توفرها » ، وجزئية المتوفر منها ، أمرا لا يبرر عدم العرض للبنية الاجتماعية ، باعتبارها المنطلق للظواهر الثقافية . بل ان حالة المصادر تلك - فيما لو صحت - كان يجب ان تكون دافعا على القيام بالمسئولية البحثية الواجبة ، في بحث ومقارنة واختبار وجمع المعلومات ، وهو الدور الطبيعي للباحث ، لا انتظار توفر « المصادر الصحيحة الوافية » ، التى تقدم المعلومات الكاملة ، على أيدي الباحثين الآخرين . ورغم كل ذلك ، فلمل المتاح من المصادر يمكن ان يعطينا - فعلا - صورة وافية ، نسبيا - عن السياق العام ، على الأقل ، للأوضاع الاقتصادية الاجتماعية العربية ، في الفترات التاريخية المختلفة . وهى - في معظمها - نفس المصادر التى اعتمد عليها المؤلف في بحثه للظواهر الثقافية .

الثالث : ان اصول الظواهر الثقافية ليست - بالأساس - ثقافية ، بما يمكن معها الاستغناء عن بحثها ، والاكتفاء بدراسة الظواهر ، فى ذاتها . كما ان « البنية الايديولوجية القوقية للمجتمع الاسلامى » لم

تنشأ عن فراغ تحتى ، وإنما قامت مستندة على بنية تحتية اقتصادية اجتماعية ، تحددها ، فلا تملك - معها - استقلالاً ذاتياً ، مطلقاً . وإذا كان ثمة إقرار بأن هناك قاعدة مادية للظواهر الثقافية ، فى القول « اننى اقتصررت على دراسة الظواهر الثقافية بذاتها فى معزل عن قاعدتها المادية » (ص ٢٤) ، فإن هذه الظواهر تفقد - بالتالى - استقلالها الذاتى ، أى لا تصبح « ظاهرة قائمة بذاتها » ، فنفقد - من ثم - إمكانية دراستها فى ذاتها ، أو عزلتها عن قاعدتها المادية . وتصبح النتائج المترتبة على بحث كهذا ، يفصل بين الظاهرة وأساسها ، نتائج زائفة ، لأنها محكومة بمنهج زائف . بل يصبح البحث ذاته ، فيما يسبق النتائج ، بحثاً زائفاً ، لاعتماده الظاهرة كوحدة بحثية مستقلة ، قائمة فى ذاتها ، بما يتنافى - أولاً - مع طبيعة الظاهرة ، نفسها ، وما يتنافى - ثانياً - مع إرليات البحث العلمى .

(ج -)

تشير الملاحظات المنهجية السابقة الى اعتماد « أدونيس » منهاجاً - فى بحث التراث العربى - يفصل الثقافة العربية - أولاً - عن قاعدتها المادية ، ويفصلها - ثانياً - عن المؤثرات الفاعلة فيها ، ويفصل كل ظاهرة ثقافية عربية - ثالثاً - عن الأخرى ، ويفصل - رابعاً - مكونات كل ظاهرة عن بعضها البعض .

تحيل عمليات الفصل المتتابة - هذه - الظاهرة الى جثة هامدة ، ساكنة ، يمكن للباحث أن يفرض عليها إسقاطاته وأمواده ، وتصويراته الذهنية المجردة ، ويستنتقها - بالتالى - بما لا تنطق به ، وبما لا يخرج عما يطلق به هو نفسه . يتحول بحث التراث العربى ، فى نفى قوانينه الموضوعية ، على نحو راع ، أو يقترب من الوعى ، الى جملة « آراء » أو « انطباعات » ، تلقى الضوء على خلفيات الباحث التطبيقية والفكرية والنفسية ، فيما تكلف من الظلال - مساحة وعمقا - التى تكتنف ظواهر التراث .

ولكن .. كيف تحقق ذلك - عملياً - خلال البحث ؟ وماهى النتائج المترتبة على هذا المنهج فى التطبيق العلمى ؟

ثالثا : الدين ٠٠ هل هو المحور السلبي للعالم ؟

تتبدى وضعية « الدين / الاسلام » فى البحث - نتيجة أولى مباشرة للمنهج السائد ، تقود - بدورها - الى العديد من النتائج ٠ فوضعية الدين - بذلك - محددة للمنهج ، بقدر ما هى نتيجة له ٠

يقدر « أدونيس » أن « الشعر بذاته ، لا يفسر تأصل الاتباعية فى الحياة العربية ٠ وكان واضحا ، تبعا لذلك ، أنه لابد من البحث عن أسباب هذا التأصل ، فى غير الشعر ، وفى غير العصر الجاهلى ٠ ومعنى ذلك أنه لم يكن بد من البحث عن هذه الأسباب فى الرؤيا الدينية الإسلامية ٠ وبما أن هذه الرؤيا لم تكن تكملة للجاهلية ، بل نфия ، فقد كانت تأسيسا لحياة وثقافة جديدين » (ص ٢٠) ٠ ويخلص « أدونيس » الى النتيجة النهائية من الدراسة ، ليصوغها كما يلى : « بما أن الثقافة العربية ، بشكلها الموروث السائد ، ذات مبدئى دينى ٠٠ فان هذه الثقافة تحول ٠٠ دون أى تقدم حقيقى ٠٠ أن لكل تغير يفترض الانطلاق من الايمان بأن أصل الثقافة العربية ليس واحدا بل كثير ، وبأن هذا الأصل لا يحمل فى ذاته حيوية المتجاوز المستمر ، ألا اذا تخلص من المبدئى الدينى » (ص ٢٢) ٠ وفى موضع آخر ، يقرر : « أن نقد الوحي فى مجتمع يقوم على الوحي ، ليس الشرط الأول لكل نقد وحسب ، وانما هو أيضا الشرط الأول لكل تقدم » (ص ٩٠) ٠ هذه الوضعية هى ما يؤكد بها التقديم الذى كتبه « بولس نويا » للدراسة ، من أن « أدونيس » قد انتهى الى نتيجة هى « أن الرؤيا الدينية هى السبب الاصلى فى تغليب المنحى الثبوتى على المنحى التحولى فى الشعر ، أو بعبارة أخرى أن النظام الشامل الذى خلقه الدين كان العامل الأساسى الذى جعل المجتمع العربى فى القرون الثلاثة الأولى يفضل القديم على الحديث » (ص ١١) ٠

(١)

يصبح الدين - وفقا لذلك - هو مركز العالم ، وبؤرته ٠ أو هو المحور الذى تنبثق عنه البدايات ٠ فهو ما يؤسس الحياة والثقافة ٠ وهو ما يخلق النظام الشامل ٠ وهو الشرط الأول لكل وجود عربى ٠ فالوجود العربى مؤسس على الدين ، وقائم به ٠ أو أن الدين هو قوام الوجود العربى ، وماهيته ، بل جوهره ٠ وطالما أن الأوائل قد وعوا الوحي باعتباره مصدر الدين ، فلا بد أن الدين قد نشأ - حقا - عن الوحي ٠ والدين ، باعتباره ماهية الوجود العربى ، أو جوهره ، غير قابل للمدراك

الا باعتباراه كذلك ، أى باعتباراه ماهية مستقلة ، وجوهراً متمحوراً على ذاته . الإدراك ممكن - فقط - لا لذاتية هذا الجوهر ، المنقلة الكثفية بذاتها ، ولكن لانعكاساته « الجهرية » فى الأشياء والعالم ، أى كيف تصبح الأشياء والعالم انعكاساً له ، أو صورة له . كيف يصبح العالم تحقيقاً متشبيهاً للجوهر المثالى المفارق . وهو - بذلك - تأسيس من حيث هو علة الوجود ، والفعالية الأولى . وهو - بذلك - ليس محلاً لتأسيس ، بما هو الجوهر المؤسس للنظام الشامل . كما أنه ليس موضعاً للفعالية ، بما هو الفاعل الجوهرى .

وباعتبار الدين جوهرًا ذاتيًا ، متمحورًا على ذاته ، لا يطرأ عليه - ما يطرأ على الأشياء والأحياء والظواهر من تحول وتغير وصيرورة ، حيث الجوهر ثبات وأبدية ، وحيث التغير هو قدر الأعراض والمظاهر . ولاتملك هذه الأعراض والمظاهر إمكانية التغير المنقلت عن الجوهر ، بما هى أعراض ومظاهر الجوهر ، بل يظل تغيرها مرهوناً بالأصل الذى انبثقت عنه ، فتظل محكومة بحبل سرى يشدّها إليه . فتغيرها يكمن فى مدى إبتعادها عن الأصل ، دون أن تكون ثمة إمكانية للانفلات ، فالتغير الذاتى ، المستقل عن الأصل . يظل الجوهر هو الفيصل فى تقرير ماهية التغير والتحول ، فيما يظل هو ، بما هو جوهر ، كتلة مصمتة من الثبات والاكتماء الذاتى والأبدية . بذلك ، ينشأ المتحول عما لا يتحول ، والمتغير عما لا يتغير ، والصيرورى عما لا يصير .

ولكن الفعالية الدينية فعالية سلبية . فبرغم أن الرؤيا الدينية الإسلامية كانت تأسيساً لحياة وثقافة جديديتين ، إلا أنها كانت تأسيساً سلبياً ، لا يدفع ، بل يعوق ، لا يحفز ، بل يثبط ، لا يحول بل يثبت . وهذه السلبية هى جوهر الجوهر الدينى . فهى السبب الأصل فى تغليب المنعى الثبوتى . أو أن النظام الشامل الذى خلقه الدين كان العامل الأساسى وراء تقضيل القديم على الحديث . وهذه السلبية - من ثم - هى التى تحول دون أى تقدم حقيقى . والتجاوز المستمر مرهون بالتخلص من المبنى الدينى . ومن هنا ، فإن نقد الدين هو الشرط الأول لكل تقدم .

ولكن .. إذا كانت وضعية الدين / الإسلام تلك هى المحددة للوجود العربى ، فكيف يمكن - حقاً - التخلص منها ، كشرط للتقدم ، دون التخلص من - أو على الأقل ، تهديد - الوجود العربى ذاته ؟ كيف يمكن

التخلص من الثقافة العربية - بما هي ذات مبنى ديني - من أجل تحقيق التقدم ؟ كيف يمكن - أخيرا - تدمير النظام الشامل الذي خلقه الدين ؟

إن رهن التقدم العربي الحقيقي بعمليات التدمير هذه ، هو - في حقيقته - حكم على المستقبل العربي بالضيق ، حيث هذه العمليات مستحيلة ، بقدر المسافة الشاسعة التي تفصل النظرة السابقة الى الدين عن كفايات النظر العلمي .

(ب)

لكن السؤال الأكثر إلحاحا هو : كيف أمكن تحقيق انجازات عربية متقدمة ، في جميع المجالات الانسانية ، بالرغم من هذا « المبنى الديني » ؟

يقدر « أدونيس » - من ناحية - أن « الثقافة العربية الاسلامية التي سادت ، انما هي وحى وعمل بمقتضى الوحي » (ص ٥٩) . ويرصد - من ناحية ثانية - العديد من الانجازات « الابداعية » العربية ، التي تمثل تقدما حقيقيا ، على جميع الأصعدة ، الثورية والفكرية والشعرية .

ذلك يعني - ضمن مايعنى - أن هذا « المبنى الديني » لم يحل دون التقدم الحقيقي ، بل لعله كان حافزا على هذا التقدم ، باعتباره « المحرك الأول » . كما لم يحل هذا « المبنى » ، المهيمن هيمنة قدرية ، دون صعود تقيضه المباشر : النزعات اللاحادية ، والتي يعتبرها « أدونيس » « ثورة حقيقية » (ص ٩٢) ، أو « بتعبير آخر ، أول شكل للحدث » (ص ٩٠) . لم يحل هذا « المبنى » دون أن يقول « المعتزلة بأن العقل لا النقل هو الذي يحكم على العالم » (ص ٨٦) ، « والدين نفسه لاقيمة له أن تناقض مع العقل » (ص ٨٧) ، وهو مايرى فيه « أدونيس » « تحولا حاسما في تاريخ الفكر العربي » (ص ٨٧) . ويضيف « كان هذا الموقف تحريرا للإنسان من جميع أشكال التقليد ، وارساء لمنهج جديد في المعرفة » (ص ٨٧) . كما « أن خاصية التجربة الصوفية هي الربط المستمر بين الأطراف المتعارضة ، وتلك هي جوهرها خاصية الابداع » (ص ١٠٩) . كما لم يحل هذا « المبنى الديني » - على صعيد الشعر - دون صعود « شعراء التجربة الذاتية » ففي اتجاه هؤلاء الشعراء مايزلزل القيم الموروثة ، سواء كانت دينية واجتماعية أو اخلاقية ، ويشارك في اقامة نظام جديد من القيم . يعطى للحرية وللمحب وللرأفة وللشياء الحياة العامة معنى جديدا وبعذا آخر . هذا بالإضافة الى أهميته اللغوية والفنية .. الخ » (ص ٢٥٧) .

لم يحل « المبنى الدينى » - اذن - دون التقدم الحقيقى فى الماضى العربى . ولا يصبح « التجاوز المستمر » - من ثم - مرهونا ، بالضرورة ، بالتخلص من هذا « المبنى » . ومن ثم ، لا يصبح « نقد الوعى الشرط الأول لكل تقدم » ، وخاصة أن أهمية الالحاد « تنحصر » فى القول بتحديد آخر لماهية الانسان . أى انه « لم يكن تقويضا للأساس الذى يقوم عليه (الدين) » (ص ٩ ، ٩١) .

ذلك يعنى - ضمن مايعنى - أن الدين ، فى ذاته ، ليس الفاعل و « المحرك الأول » ، أى أنه ليس مصدر « الثبات والاتباع » ، وعرقلة التقدم الحقيقى ، طالما أن الانفلات من سيطرته الأسرة ممكن ، وأن الخروج على قوانينه محتاح ، بل والتناقض معه - بما هو « دين فى ذاته » - قد وقع ، الى حد النفى . لاتصبح الرؤيا الدينية - بذلك - تأسيسا ، بما هى قابلة للنقض ، ولا يصبح الدين خالقا لنظام شامل ، بما هو قابل للتعديل ، بل - وأحيانا - التقويض . ولاتصبح الثقافة العربية ذات مبنى دينى - اصلا - بما هو نسبى ، لا مطلق .

ذلك يعنى أن « الدين » - لدى « أدونيس » - هو محض صورة ذهنية مجردة . الدين - هنا - مثال عقلى ، يسبق الواقع الموضوعى . والعلاقة بينهما هى علاقة اسقاط المثال القبلى على الواقع . واذا يحدث خلل ما فى نتائج هذا الاسقاط ، فإن هذا الخلل يتم رده - بصورة أولية ومباشرة - الى انحراف الواقع الموضوعى عن المثال الذهنى . يصبح الواقع - بذلك - تشويها للمثال - على نحو ما - أو تزييفا له ، بقدر ما لا يتطابق مع الصورة الذهنية المجردة .

(ج)

عم نشأ الخلل فى فهم « أدونيس » للدين الاسلامى ، وفعاليته فى الحياة العربية ؟

تتضمن صيغة السؤال اقرارا أوليا بفعالية الدين المؤكدة فى الحياة العربية . لكن مايقصبل هذه الفعالية عن الفعالية الدينية الغيبية عند « أدونيس » هو كيفية النظر الى الدين . وتصلح اشارة « أدونيس » السابقة الى أن الالحاد « لم يكن تقويضا للأساس الذى يقوم عليه الدين » ،

والتي تاهت وسط الكداس التاويلات الغيبية للدين ، تصلح اضاءة في هذا
للصدد .

فهي تشير الى أن الدين يقوم على أساس ما ، ولايمك استقلالية
ذاتية مطلقة . وأن فعالية هذا الأساس المؤثرة على الدين فعالية مؤكدة ،
هي التي تحدد وضعية الدين وصيرورته . وفقا لذلك ، فتقويض الدين
— اذا كان ذلك هدفا جديرا بالاعتبار ، حقا — لايتم من خلال نقد الدين في
ذاته ، وانما من خلال تقويض « الأساس الذي يقوم عليه » . وهو
— بدوره — أساس « لاديني » . يجب البحث عن أساس الدين — اذن — في
« الدينوى » ، لا « لاديني » . يجب — اذن — بحثه في اصوله الواقعية
المادية ، والتي هي الجذر الدفين لكافة أشكال الوعى .

ولعل بحث وضعية الاسلام يستلزم الكثير من الدقة والعناية . فلقد
عد الكثيرون ، ممن تناولوا هذه الوضعية ، اما الى تجاهل ونفى العلاقة
الموضوعية بين الاسلام والأوضاع الاقتصادية الاجتماعية ، انطلاقا من
الرؤية المثالية للمعالم ، او الى الربط الميكانيكى المباشر بين هذه الأوضاع
والاسلام ، على نحو ينفي الفعالية الدينية ، ويحيل الدين الى انعكاس
مباشر ، لاقاعل .

في ذلك ، يصبح التكوين الاقتصادى الاجتماعى هو أساس الدين .
ويصبح الانطلاق من الكيفيات الخاصة التي كانت تحكم هذا التكوين
— زمن صعود الاسلام — هو الشرط الأولى للنظرة العلمية الى الاسلام .
ففي هذا التكوين ، كانت الدولة المركزية تمثل « الوحدة » العليا التي تشد
الوحدات الدنيا المبعثرة والمتباعدة (ابتداء من القرى الى الولايات) ،
في كيان واحد . يصبح الدين المركزى ، ضرورة ككيان يضم التصورات
والمعتقدات اللاهوتية ، وأيضا — في نفس الوقت — ضرورة ككيان
ايدىولوجى يعبر عن الخضوع العام للدولة المركزية . فالدين المركزى
— الاسلام — هو تعبير عن — وعامل رئيسى في — عملية التوحيد السياسى
للقبائل والوحدات الاجتماعية الصغرى المبعثرة . فقد استلزم — وتراكب
مع القضاء على التشردم الاقتصادى الاجتماعى ، المتمثل في النظام
القبلى ، القضاء على رموزه الدينية ، في تعدد الآلهة ، واحلال الرمز
المركزى للدولة ، الاله الواحد ، محل تعددية الآلهة . وفي نفس الوقت ،
لعب توحيد الآلهة في اله مركزى واحد ، دورا كبيرا في دفع عملية التوحيد

الاجتماعى للقبائل ، وخاصة ان المستوى المعرفى الذى تضمنته الاسلام كان يمثل انتقالة تطويرية هامة ، عن المستوى السائد فى ذلك الحين .

قالدين المركزى ، ليس فقط - فى هذه الحالة - مجرد انعكاس للأوضاع الاقتصادية الاجتماعية ، بل هو - أيضا ، وفى نفس الوقت - كيان فكرى ، ذو سطوة متغلطة فى الكيان الاجتماعى ، بما يمنحه امكانية ان يلعب دوره الهام فى توحيد الوحدات الاجتماعية المبعثرة فى كيان اجتماعى أعلى ، وفى الحماية الفكرية للوجود الاجتماعى ، فى وجه الغزوات الخارجية ، والانقسامات الداخلية .

الاسلام - بذلك - « ثورة » ، كما وصفه « ماركس » . فقد ساهم فى ازدياد وتيرة انحلال المجتمع القبلى العربى ، وبالتالي ، فى تطوره .
فينفيا ، أصبح الولاء لاله واحد مركزى ، ذى وجود وملح متسام ، نقضا للولاء لآلهة متعددة ، بدائية التكوين والملاحم العقائدية . سياسيا : أصبح الولاء لأمة الاسلام ، أو دولته ، متجاوزا العشيرة والقبيلة ، واللون ، والجنس . اقتصاديا : دفع الاسلام بقوى وعلاقات الانتاج ، وشرع لها بما يتجاوز التشريع القبلى ، الذى يأخذ شكل العرف والتقاليد . فكريا : أحل الاسلام - فى رؤيته العامة للعلاقة الدينية بين الانسان والله ، والملاقات الاجتماعية بين الأفراد ، وبينهم والمجتمع - مفاهيم أكثر نضجا وتطورا ، عما كان سائدا لدى قيامه .

نشأ الخلل فى فهم « ادونيس » للاسلام ، وفعاليته الحقيقية فى الحياة العربية عن عاملين ، متشابكين :

الأول : النظرة الغيبية للاسلام ، باعتباره « أصلا » ، لظاهرة ثقافية تنشأ عن أصل لثقافى ، فغابت اجتماعية الاسلام ، وبنويته .

الثانى : وهو نتيجة ضرورية للأول : تجريدية الدين ، باعتباره « استقلالية مطلقة » فى التاريخ ، لاينطوى - وفقا لها - على امكانية التحول . فغابت تاريخية الاسلام ونسبيته .

ويقود غياب المضمون التاريخى - على النحو السابق - الى خلل مركب :

١ - الافتقار الى الادراك الصحيح للحركات الفكرية موضع البحث ، حيث اى واحدة منها تصدر عن اساس اجتماعى تاريخى ، هو المحدد الأولى للأفكار والمفاهيم التى خاضت الصراع تحت رايتها • فالأفكار - هنا - ليست محض فكرية ، ولكن « الاجتماعية التاريخية » هى ماهيتها •

٢ - الافتقار الى المعيار الصحيح فى تقويم هذه الحركات ، وهو المعيار التاريخى • فبدون هذا المعيار ، لابد وأن يتسم التقييم بالمزاجية والانطباعية أى الذاتية • تصبح الأفكار تعبيراً عن هوى ذاتى ونوازع خاصة ، متعارضة مع الموضوعية الواجبة •

وتتبدى وضعية الاسلام نتيجة أولى مباشرة للمنهج السائد ، تقود - بدورها - الى العديد من النتائج •

رابعاً : بين « الإبداع » و « الاتباع »

على ماسبق ، يتحدد مفهوما « الاتباع » و « الإبداع » •

فـ « الاتباع » تقليد للأصل الدينى ، وتوافق ، ومحاكاة ، وقبول ، وانضواء • و « الإبداع » تمرد على الأصل الدينى ، وتعارض ، وإبتكار ، ورفض ، وخروج •

(١)

يرصد « أدونيس » « المرجئة » ضمن الحركات الفكرية الإبداعية فى التاريخ العربى • ويرصد آراءهم التى تقوم على الفصل بين الايمان والعمل ، واعتبار الايمان هو الأساس ، حيث لاتضر معه معصية • ومن ثم ، يجب ارجاء الحكم على العقائد والمعتقدات الى يوم الحساب ، فهو مهمة الخالق وحده ، دون البشر •

ولايرصد « أدونيس » أن نشأة « المرجئة » كانت مرتبطة بنشأة الدولة الأموية ، وأن قادة بنى أمية كانوا من المناادين بالارجاء • ففى ظل فرض الحكم الرئاسى ، وانتشار المظالم الاجتماعية ، والتمييزات القبلية والعرقية ، واعتماد القمع والاضطهاد اسلوباً للحكم ، يصبح ارجاء الحكم على هذه الممارسات نوعاً من التستر عليها ، ومباركتها • يصبح الهدف هو استبعاد

تخفير بنى أمية ، والحيلولة الدينية دون الثورة عليهم . أى أن الأرجاء
 - بذلك - كان أداة فكرية من أدوات السلطة الحاكمة ، لنفى التغيير
 ، التحول ، ولغرض الاستقرار و « الثبات » .

ولايرصد « أدونيس » أن موقف « المرجئة » هذا ، قد نشأ فى مواجهة
 مانادى به « الخوارج » - وخاصة « الأزارقة » - من التوحيد بين النظر
 والعمل ، واعتبار الخروج على أئمة الجور والفساد واجبا ، إذا مابلغ
 عدد المنكرين الإمام الجائر أربعين رجلا . فالخوارج - بذلك - هم أول من
 نادوا باستمرار الثورة على الظلم ، فيما المرجئة - على عهد بنى أمية -
 أداة من أدوات الظلم . يقود غياب المضمون التاريخى للحركات الفكرية
 - إذن - إلى أن يقف على صعيد واحد - صعيد « الإبداع » - كل من التيارين
 المتعارضين ، التيار المدافع عن مظالم بنى أمية ، والتيار الداعى إلى
 الثورة عليهم ، والثورة على كل أئمة الظلم والضلال ، دون تمييز .

ويرصد « أدونيس » التيار الشيعى ضمن الحركات الفكرية
 الإبداعية . يقول « الشيعة » بالإمامة ، وعصمة الامام ، حجة وحافظ
 الشريعة ، الذى يعلم ماكان وما يكون . يقولون برفض الرأى والقياس
 باعتبارهما بدعة ، والاستعاضة عنهما بعلم الامام اللدنى ، والذى يتم
 « بالالهام والذكى فى القلب ، والنقر فى الأذن ، والرؤيا فى النوم » .
 الخ . « وكما أنه أعطى معرفة الكون ، كذلك أعطى له أن يسوس الدنيا ،
 فيغير ويبدل بمقتضى مشيئة الله ، وليس باختياره أو إرادته » .
 حيث هو « مجرى واسطة لفعل الله » (ص ٢٠١) .

ذلك يعنى القول بدينية السلطة ، لامدنييتها .

حقا ، لقد كانت « الامامة » عند الشيعة تعبيرا عن رفض الظلم
 الأموى ، والاستبداد القبلى ، وتطلعا إلى من سيملا الأرض عدلا بعد
 أن ملئت جورا ، ولكنها تؤدى - موضوعيا - إلى عزل « الأمة » عن
 ممارسة حقوقها المستقرة فى مراقبة أعمال الخليفة ، وتقويمها ، منذ بداية
 خلافة أبى بكر : فالتظنون أنى عمل فيكم بسنة رسول الله؟ إذن لا أقوم بها ،
 أن رسول الله كان يعصم بالوحى ، وكان معه ملك ، وإن لى شيطانانا
 يعترينى ، إلا فراعونى ، فإن استقمعت فاعينونى ، وإن زغت فقومونى .
 تؤدى « الامامة » الشيعية إلى نفي معارضة الحاكم ، بما هو مجرى

وواسطة فعل الله ، فالمعارضة تقود الى الكفر ، ومن ثم ، الى اهدار الدم .

ولم يكن الخوارج - وحدهم - هم من عارضوا نظرية الامامة عند الشيعة ، فلقد امتدت المعارضة الى كل التيارات غير الشيعية ، بما فيها اهل السنة و « الاتباع » . اكد الخوارج على العدل واجتناب الجور ، شرطا اساسيا لنصب الامام . واكدوا على خلع الامام الجائر ، وعلى حق الأمة الاصلى فى الاختيار ، فالبيعة - اى انهم اكدوا على مدنية السلطة - وشرعية الخروج على النظام الأموى ، بما لاقى المسلمون منه من مظالم .

هنا - أيضا - يقود غياب المضمون التاريخى الى أن يقف على صعيد واحد - صعيد « الابداع » - التياران المتعارضان فى الموقف من طبيعة السلطة والحكم ، وحرية الانسان ، وحقه فى الثورة على الفساد .

(ب)

فى رسده لشعراء « الابداع » و « التحول » ، يقرر « أدونيس » أن : « كان أبو حصب الثقفى من أوائلهم . فقد أصر على شرب الخمر رغم تحريمها . . . والحبيثة . وكان يوصف بأنه « رقيق الاسلام لثيم الطبع » . (ص ٢٠٩) . و « أبو الطمحان القينى ، ويوصف بأنه « كان فاسقا » ومن « الخلعاء » و « خبيث الدين فى الجاهلية والاسلام » . ومنهم ضابىء بن الحارث البرجمى ، ولعله أول شاعر عربى أشار الى العلاقة الجنسية التى تقوم بين المرأة والكلب » (ص ٢١٠) . ومن هؤلاء النجاشى الحارثى ، الذى يوصف بأنه « كان فاسقا رقيق الاسلام » (ص ٢١١) .

وعلى نفس الصعيد « يؤسس شعر عمر بن أبى ربيعة ماتمكن تسميته بالنزعة الشهوية ، أو الاباحية فى الشعر العربى . . . ان الانتهاك ، اى تدنيس المقدسات ، هو مايجذبنا فى شعرهما (هو وامرىء القيس) » (ص ٢١٥ ، ٢١٦) . « أما جميل بثينة ، فقد أعطى شعره للحب ، وللعلاقة بين الرجل والمرأة بعدا من نوع آخر . . . ولاتستطيع أن نتبين أهمية النظرة التى بثها شعر جميل ، اذا لم نعرف طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة ، كما صورها الاسلام ، وعلى الأخص ، كما وردت فى القرآن » (ص ٢١٨) .

مفهوم « الابداع » الشعري - هنا - يقوم على الموقف من الدين ، والأخلاق الاجتماعية الجديدة ، ولايقوم على القصيدة . اى أنه يقوم على

ما هو خارجى على الشعر ٠ ف « شرب الخمر رغم التحريم » ، و « لؤم الطبع » ، و « الفسق » ، و « الخلاعة » ، و « الخبث فى الدين » ، و « ورقة الاسلام » ، هى ما يؤلف عناصر الابداع والتحول الشعريين - ومعيار « الابداع » الشعرى - هنا - لا يستقيم ، بداية بما هو معيار دينى أخلاقى - ولا يصح المتنوع - فى هذا الصدد - بادعاء أن هذا الموقف هو حايئى مس رؤية هؤلاء الشعراء ، وموقفهم الفكرى فى القصيدة ، ان القصيدة ليست مجرد موقف فكرى أخلاقى ، أو مجرد صياغة شعرية للموقف ، بل هى كيفية فنية خاصة ، لا يمكن معها ابتسارها الى موقف أو وجهة نظر ٠ وليست الرؤية فى القصيدة هى الرؤية خارجها ، فهى - داخلها - رؤية متحركة شعريا ، أى مختلفة كليا ٠ وهذا الاختلاف الكيفى لا يمكن اختصاره ، أو تجاوزه ، أو تجاهله ، ان هو ما يحدد ماهية الشعر ويميزه ٠ يقود استخدام هذا المعيار - بذلك - الى الفصل « بين الكلام والمعنى » ، أو الشكل والمحتوى » (ص ٢٩) ، وهو ما يعتبره « أدونيس » - نفسه - خاصية من خواص الذهنية العربية ، التى تعوق التقدم العربى ، وما يهدر - فى نفس الوقت - الشعر ، بأحاليته الى فعالية دينية أخلاقية ٠

ومعيار « الابداع » - هنا - لا يستقيم ، نهاية ، حتى باعتباره « ابداعا أخلاقيا » ، بما هو معيار لا تاريخى ، يصبح معه « الفسق » و « الخلاعة » و « لؤم الطبع » ، مثلا أخلاقية عليا مجردة ، أو هى الهدف الأخلاقى الأعلى - مثاليا - للانسانية ٠ تصبح هى النموذج ، فى ذاته ، للأخلاق ٠ وتصبح - من ثم - هى المعيار فى الحكم على أخلاقيات البشر ، على طول التاريخ الإنسانى ٠ وتتضح حقيقة هذا المعيار جلية فى استخدامه - على نحو لا تاريخى - ازاء الأخلاقيات الجديدة ، التى بشر بها الاسلام ، ورسخها ، دون وهى بـ « التحول الابداعى » التاريخى ، الذى تحقق - على صعيد الأخلاق - مع الاسلام ٠ ويصبح « كل خروج على تقاليد المجتمع يحمل بذاته قيمة » (ص ٢١٦) ، أى ما كان منطلقه ، أو توجهه ٠

ولعله ليس من الغريب - بعد ذلك - أن تحاول هذه الأخلاقية الفوضوية أن تستر عريها بالتمسح فى الكلمات ذات الرنين « الثورى » ، انطلاقا من أن « الثورة على التقاليد الاجتماعية - الدينية » تكمن فى تأسيس « الرغبة أو الشهوة على المحرم ، دينيا أو اجتماعيا » (ص ٢١٥ ، ٢١٦) ، لدى أحاد الشعراء ، طالما أن اتفاق هذه « الثورة » هى تحقيق الفسق والخلاعة ولؤم الطبع والانتهاك ٠

خامسا : نتائج النظرة الانعزالية

أوضح « أدونيس » - بل شدد - على أنه اقتصر « على دراسة الظواهر الثقافية بذاتها ، في معزل عن قاعدتها المادية » ، خلال « القرون الهجرية الثلاثة الأولى التي يشملها البحث » (ص ١٧) . فالدارسة مشروع لوصف الثقافة العربية كما هي « (ص ٣٢) » .

ويشير الى أن « النتيجة التي استخلصها من هذه الرسالة .. لاتتصل بالماضي وحسب وإنما تتصل كذلك بالحاضر والمستقبل .. أن هذه النتيجة مزدوجة : وصفية تتمثل في الكشف عن بنية الذهن العربي ، ونقدية أو تقويمية تتمثل في الكشف عن احتمالات التغير أو التقدم في الحياة العربية وامكاناته . وتترابط هنا الجوانب التقويمية والوصفية كما يتربط علاج الحالة بتشخيصها .. ويكشف لنا الجانب الوصفي .. عن الخصائص التي سادت الحياة العربية » (ص ٣٦) .

كما يشير الى « أن الثقافة العربية ، بشكلها الموروث السائد ، ذات مبنى ديني » (ص ٣٢) . ويضيف ، في موضع آخر ، أنه « هكذا بدا المجتمع العربي - الاسلامي ، وما يزال يبدو حتى الآن ، مجموعة من « الأئمة » و « الحواشي » دون أن يكون للشعب رأي أو فاعلية » (ص ٤٤) . وفي موضع تال ، يقرر « كان ذلك شأننا في الماضي ، وهو نفسه ما يزال شأننا في الحاضر » (ص ١١٤) . وعلى نفس الصعيد ، فإن « مفهوم العلاقة بين الجنسين ، والتعبير عن هذه العلاقة ما يزالان اليوم ، كما كانا في الماضي .. وهذا يعني أن العلاقة بين الرجل والمرأة في المجتمع العربي ما تزال كما كانت في الجاهلية والحياة الاسلامية الأولى ، لم تتغير في وجودها ولا في بنيتها ولا في غايتها » (ص ٢٥٢) .

(١)

الملاحظة الأولى ، هي أن ثقافة « القرون الهجرية الأولى » ، والمعزولة « عن قاعدتها المادية » ، هي المحددة ليس للماضي فحسب ، وإنما - كذلك - للحاضر والمستقبل . هي المحددة لبنية الذهن العربي ، ولاحتمالات التغير أو التقدم في الحياة العربية وامكاناته ، تصبح هذه الثقافة - المعزولة زمنيا في القرون الثلاثة الأولى للهجرة ، والمعزولة بنيويا عن قاعدتها المادية - هي محدد « الحياة العربية » ، بأسرها ، والمقدمة - من

بعد - الى خمسة عشر قرنا ، من التطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي . فكيف نشأ التناقض بين معالجة الثقافة كظاهرة قائمة بذاتها ، وبين استخلاص خصائص ، تسود « الحياة العربية » وتوجهها ، استنادا على هذه المعالجة ؟

يقوم هذا التناقض على المحور المركزي الوجه للبحث منذ « أدونيس » ، الخاص بوضعية الدين ودوره . فالدين - لديه - مؤسس الوجود العربي ، والفاعل الوحيد . وقد وصلت فعاليته التأسيسية - في القرون الهجرية الثلاثة الأولى - الى حدها الأقصى ، بما هي القرون التي شهدت صعوده الأولى ، فشهدت - بالتالي - اكتمال التأسيس الشامل . والدين - بما هو الفاعل الشامل الوحيد - كان فعله التأسيسي غير قابل للنقض أو التغير . فما تم تأسيسه ، في القرون الهجرية الثلاثة الأولى ، قد تحول ، منذ اللحظة الأولى لتأسيسه ، الى كيان ابدى ثابت لا يتغير ، فيما يغير - هو الثابت - التاريخ العربي ، ليحكم عليه - من بعد - بالثبات ، ليصبح التاريخ أحد تجليات الدين .

الثقافة العربية - بذلك - هي انعكاس مباشر للدين / الجوهر ، أو هي صورته الثقافية ، الأكثر التصاقا به ، ومن ثم ، الأكثر امتلاكاً لخصائصه وفعالياته . فخصائص وفعاليات الدين / الجوهر تنعكس على الثقافة العربية ، التي يتحول مبناهما الى « مبنى ديني » ، ذي خصائص وفعاليات دينية . وحيث المفعالية الدينية ابدية ، قدرية ، شاملة ، فان الثقافة العربية تصبح - من ثم - محدودة وموجهة « الحياة العربية » ، على إطلاقها . فالدين هو جوهر الثقافة العربية الثابت ، والثقافة العربية هي جوهر « الحياة العربية » الثابت . و « الحياة العربية » هي انعكاس ثبات الثقافة / الدين ، على نحو ميكانيكي ، مباشر .

وفقا لهذا النطق - وحده - ينتفي التناقض بين معالجة الثقافة ، في القرون الأولى ، كظاهرة قائمة بذاتها ، واستخلاص خصائص « الحياة العربية » ، وأفاقها المستقبلية . ولكن لتفناء هذا التناقض - على هذا النحو يتمخض عن تناقض جديد في المنهج ، ان لا تصبح الثقافة العربية - بذلك - ظاهرة قائمة بذاتها ، بل ظاهرة فاعلة منفصلة . وهو تناقض يلغى الأساس المنهجي الذي قام عليه البحث ، فيما يتعارض المنهج مع الممارسة البحثية .

فالثقافة العربية - فى وضعيتها الأخيرة - مؤسسة على الدين ،
بما هو لاهوت سماوى ، لا بما هو ظاهرة ثقافية اجتماعية ، فاعلة فى
الحياة العربية ٠٠

والخلل الكامن فى هذه الوضعية يأتى من ناحيتين :

الأولى : الفصل بين الظواهر الثقافية والدين ، بما هو ظاهرة ثقافية .
وتحويل الدين - الظاهرة الثقافية - الى لاهوت سماوى ، بما تنتفى معه
أصوله الاجتماعية المؤكدة ، ونفى الأصول الاجتماعية للظواهر الثقافية ،
واحلال الدين أصلا مطلقا . يصبح الدين - الظاهرة الثقافية ، وفقا للتحليل
العلمى - هو أصل الظواهر الثقافية العربية .

الثانية : النظرة للعلاقة بين الثقافة والحياة العربية ، باعتبارها
علاقة أحادية مطلقة . فهذه العلاقة تقوم على الدور المطلق للثقافة ، بما هى
صدرة الدين ، فى تحديد الحياة . وهى علاقة ينتفى فيها التفاعل الجدلى
فيما يركز على الفاعلية المطلقة من أحد أطرافها - الثقافة - والاستجابة
السلبية المطلقة من طرفها الآخر - الحياة العربية - دون إمكانية التأثير
والتأثر المتبادلين . فكل منهما كتلة جوهرية ، تحكمها علاقة أحادية ،
سكونية .

يأتى الخلل الكامن فى هذه الوضعية من الأساس اللاهوتى للنظرة
الى الدين ، والثقافة ، والحياة العربية .

(ب)

الملاحظة الثانية ، أن الثبات هو القانون المطلق للتاريخ العربى ،
فلا تغير ، ولا تحول ، ولا صيرورة . فالثقافة السائدة موروثه ، والعلاقة
بين الرجل والمرأة لاتزال كما كانت فى الجاهلية ، والمجتمع العربى
لايزال كما كان فى القرون الهجرية الأولى . ومن ثم ، يمكن الكشف
عن بنية الذهن العربى «فى الحاضر» ، من خلال معالجة « الثقافة
كظاهرة قائمة فى ذاتها » ، فى قرون الهجرة الأولى . فهى « بنية »
تكونت ، واكتملت مع بداية الدين / الاسلام ، مرة واحدة ، والى الأبد .
ومن ثم ، أيضا ، يمكن « الكشف عن احتمالات التغير أو التقدم فى
الحياة العربية وامكاناته » ، من خلال هذه المعالجة . فالقرون العديدة
التالية لنشأة الاسلام هى كم زمنى خامل . والتاريخ سكون ، لاينطوى

على تحول ، أو هو الوسط الحيادي الذي يقوم ضمنه الوجود العربي
الثابت .

والمفسارقة ، أن « احتمالات التغير أو التقدم في الحياة العربية
وامكاناته » ، تتناقض مع الثبات المطلق الذي يحكم الوجود العربي ، حيث
لاتغير عن ثبات ، ولا تقدم عن سكون . فالمثبات - بما هو قانون التاريخ
العربي - ينفي ، في ذاته ، أية احتمالات للتغير ، وخاصة أن ثبات القانون
يستند الى خمسة عشر قرناً من الوجود العربي ، لتحقيق - بذلك -
اطلاقيه ، وتنفي - بذلك - امكانية خرقه ، والتي لم تتحقق - وفقاً
لـ « أدونيس » - طوال هذه القرون . والامكانية الوحيدة المتاحة لفهم
هذا التناقض هي باستعادة أصوله الدفينة ، التي تنتمي الى اللاهوت ،
لا الى العلم .

تنبثق الحركة عن سكون مطلق ، في اللاهوت . وينبثق التغير عن
ثبات مطلق . فإذا كان الدين هو جوهر الوجود العربي الثابت ، أو أن
الوجود العربي هو انعكاس للدين ، فإن ثبات الوجود هو انعكاس لثبات
الدين ، بحكم طبيعة العلاقة الشرطية الاحادية بينهما . ولكن ثبات
الوجود يمكن أن ينحل - وفقاً للمنطق اللاهوتي - الى تغير في إحدى
حالتين :

الأولى : أن يحدث التغير في الوجود - الفرع - مع ثبات الدين
- الأصل - على حالته السكونية المطلقة ، وهي الحالة الشائعة لدى
اللاهوتيين .

الثانية : أن يحدث التغير في الوجود - الفرع - بهدم الدين
- الأصل - باعتباره أصل الثبات المهيمن هيمنة مطلقة وشاملة ، والعائق
الوحيد أمام التغير ، فتتفتح امكانات التغير دفعة واحدة ، وإلى الأبد ،
وهي الحالة اللاهوتية الخاصة ، هنا . وفي هذه الحالة الخاصة ، فإن
التغير ينبثق - أيضاً - عن ثبات الأصل / الدين . فهدم الدين - نظرياً -
هو نفى لفاعليته المطلقة ، « بحيث يصبح الدين تجربة شخصية محضة »
(ص ٢٢) ، أي تحويل ثباته الفاعل على نحو شامل ، الى ثبات غير
فاعل ، أو - بالتعبير - الى نفى شمولية فاعليته ، وتقليصها للمحد الأدنى
الخاص ، فتتحرر - بذلك - فعاليات الوجود العربي الى التغير ، دون أن
تتغير حالة الدين عن السكون والثبات . أي أن التغير في الوجود - الفرع -
يحدث مع ثبات الدين - الأصل - كما في الحالة الأولى ، أيضاً .

لاتعدو هذه التناقضات المركبة أن تكون - فى حقيقتها - تناقضات. ذهنية، تغذيها النظرة اللاهوتية للعالم المحكومة بالأبدية والسكونية . فلم يمتلك الدين هذه الواحدية الثابتة ، حتى فى القرون الثلاثة الأولى للهجرة ، بل وخاصة فى هذه القرون ، التى شهدت العديد من الثورات والحروب الداخلية ، تحت عديد من الرايات الدينية المختلفة . وشهدت - فى نفس الوقت - ما يصل الى ثلاث وسبعين فرقة اسلامية ، فى كتابات بعض المؤرخين (١) .

تكشف هذه التعددية - من ناحية - التعددية الدينية ، فيما تهدم جوهرية الدين المثابتة المطلقة ، حيث الدين لدى « الخوارج » ليس الدين عند « الشيعة » . كما أن الدين عند الخوارج « الأزارقة » ليس - تماما - الدين عند الخوارج « الاباضية » . الخ . وتكشف هذه التعددية - من ناحية ثانية - فعالية « الحياة العربية » المؤثرة على الدين ، فى تحول الدين - ذى النص الواحد - الى اتجاهات وفرق شتى ، أخذ معها النص الواحد تأويلات ومضامين عديدة ، بتعدد الفرق والاتجاهات . وتشير - من ناحية ثالثة - الى الأصول « اللادينية » للتعددية، التى تتخطى الأصل الدينى الواحد ، الى الأصول التطبيقية والقبلية والعنصرية ، أى الأصول المادية الاجتماعية ، دون أن ينفى ذلك أن النص ينطوى - فى ذاته - على تعدديته الداخلية الخاصة ، التى تمنح مشروعية دينية للتعددية الخارجية ، فهو « حامل أوجه » ، كما عبر - بذلك ، عن حق - « على بن أبى طالب » .

يستعيد الدين - بذلك - وضعيته الحقيقية كظاهرة ثقافية ، تربطها علاقة التفاعل الجدلى بطواهر وقوى المجتمع ، وتتهدم استقلاليته الزائفة ، وفعاليته الأحادية المطلقة ، وثباته الأبدى . وتستعيد « الحياة العربية » - بذلك - وضعيتها الحقيقية ، كتغير وتحول دائمين ، تعكسهما فى الدين ، بما هو ظاهرة ثقافية اجتماعية ، فينتفى السكون المطلق ، ليصبح شكلا من أشكال الحركة ، وحالة من حالاتها .

سادسا : الخصائص المطلقة للثقافة العربية

يقود هذا المنهج المثالى ، المحكوم بالمنطق اللاهوتى ، « أدونيس » الى استخلاص عدد من الخصائص التى نتجت عن هذه المسيرة ، وسادت

الحياة العربية ووجهتها • ويرد أكثرها أهمية الى أربع : اللاهوتانية ، والماضوية ، والفصل بين المعنى والكلام ، والتناقض مع الحداثة ، تمثل هذه الخصائص النتيجة الوصفية للبحث ، في كشفها عن « بنية الزمن العربي » • وهى « بنية » تكونت واكتملت - على نحو نهائى - فى القرون الهجرية الثلاثة الأولى ، بما يسمح لها أن « تسود » الحياة العربية ، و « توجهها » ، فى القرون التالية حتى وقتنا الراهن • فثباتها ، القائم على الاكتمال النهائى ، هو حقيقتها المؤكدة ، التى لاتقبل النقض • واكتمالها النهائى ، قائم على ماهيتها ، بما هى بنية دينية • وتعود هذه الماهية - بدورها - الى وضعية الدين لدى « اسونيس » ، باعتباره أساسا للوجود العربى ، وأن يكن أساسا ساليا •

(١)

الخاصية الأولى ، على الصعيد الوجودى ، هى ما يسميه باللاهوتانية • ويعنى بها « النزعة التى تغالى فى الفصل بين الانسان والله ، وتجعل من التصور الدينى لله الأصل والمحور والغاية » (ص ٢٧) • غير « أن البعد الدنيوى للاهوتانية انعكس على الحياة الاجتماعية والسياسية مما أدى الى تشيئها فى الأمة او الجماعة او النظام • ومن هنا صارت الأمة اسقاطا لاهوتانيا ، أى انها تحولت هى ايضا الى تجريد غيبى » (ص ٢٧) • فالدين - هنا - ينعكس على الحياة ، فيحولها ، لتصبح اسقاطا دينيا •

تؤدى النظرة « اللاهوتية » للاهوت الى عدم الوعى بوضعية الدين الحقيقية فى المجتمع ، ومن ثم ، دوره ومدى فعاليته • فالاسلام - بما هو دين - لم يكن موزعا للصراعات الدموية الطويلة ، التى أعقبت وفاة النبى • فلم ينشأ الصراع حول الشهادة والصلاة والصيام والحج والايمان بالغيب ، وصورة الله الدينية ، والعلاقة بين الانسان والله • ولكن الصراع - منذ لحظته الأولى - كان صراعا سياسيا أى تعبيرا عن التمايزات الاجتماعية والقبيلية والعنصرية ، على نحو ما بدت مؤشرات فى اجتماع السقيفة ، لحظة العلم بوفاء النبى وقبيل دفنه • ولعله ذو مغزى عميق - فى هذا الصدد - أن تشير الى عدة وقائع : الأولى ، أن أبا بكر وعمر وأبا عبيدة بن الجراح قد هرعوا الى سقيفة بنى ساعدة ، حيث اجتماع الأنصار ، دون دفن النبى • الثانية : أن اجتماع الأنصار الى « سعد بن عباد » - زعيم الأنصار - فور الوفاة ، كان يهدف الى توليته ، على

نحو صريح ومباشر ، وقبل دفن النبي(٢) : **الثالثة** : أن إبا بكر قد دعا
 الانتصار الى مبايعة أبى عبيدة أو عمر ، فرد الأنصار : ولو جعلتم اليوم
 رجلا منا ورجلا منكم بايعنا ورضينا ، فعاد أبو بكر الى اقتراح « نحن
 الأمراء وأنتم الوزراء ، لا نفقات دونكم بمشورة ، ولا تنقضى دونكم
 الأمور » وأيده عمر بقوله : « من ينازعنا سلطان محمد وميراثه .. الا مدل
 يبطل » .

تكشف هذه الوقائع – بدورها – عددا من الحقائق المتعلقة بوضع
 الاسلام – كدين – فى المجتمع العربى ، منذ مرحلته المبكرة :

الأولى : أن الصراعات التى تفجرت ابتداء من وفاة النبي لم تكن
 صراعات دينية . فالصراعات – وكما يبين من وقائعها التاريخية ، لا من
 الصورة الذهنية عن هذه الوقائع – سياسية فى المقام الأول . فصراع
 «المسيفة» ، والذي جرى قبل دفن النبي ، كان متوجها لتحديد «من يحكم» ،
 لا الفصل فى مسألة لاهوتية ، بما يصل الى حد المساومات السياسية
 الواضحة ، واقتراح الأمراء والوزراء . وتمتد سياسية الصراعات على
 طول التاريخ العربى الاسلامى ، متخذة من مسألة « الحكم » المورد
 الرئيسى ، الذى يشكل المجرى والروافد ، وهو ما يشير اليه « الشهرستانى »
 من أن « أعظم خلاف بين الأمة خلاف الامامة » (٣) . وما يشير اليه
 « الأشعرى » من أن « أول ماحدث من الاختلاف بين المسلمين – بعد نبينهم
 صلى الله عليه وسلم – اختلافهم فى الامامة » (٤) . وهما اشارتان
 مضيتتان ، حيث سياسية الصراعات ، لا لاهوتيتها ، متكشفة وواضحة
 لدى المؤرخين الأوائل انفسهم .

الثانية : أن الدين – هنا – يعطى الصراع شكله ، وغطاه ، دون
 أن يتحول – ذاته – الى موضع للصراع . فكل فريق يحاول أن يستمد منه
 المشروعية ، فيخلق عليه تفسيره الخاص ، المتوافق مع موقفه فى الصراع .
 فيصبح الدين أداة وحافزا على الصراع ، فيأخذ تعديديه ، بالرغم من
 الأصل الواحد . أى ان الصراع ينعكس عليه ، فيحوله ، فتصبح التفسيرات
 والرؤى الدينية المتعددة المتصارعة انعكاسا للفرق والجماعات المتصارعة .
 وتصبح راية الدين والايامن – بيقينية التفسير الخاص للنصوص ، والذي
 يمثل العمل بها معبرا للاكتمال الدينى – وقودا جديدا فى المساحة . الدين
 – هنا ، وعلى نحو مثابك ومعقد – أداة من أدوات الصراع والحكم ،
 وحافز لاهوتى قوى – فى الوقت نفسه – على احتدام الصراع ..

الثالثة : ويكشفها الاستخدام السلطوى للدين • فالطبقة المسيطرة تلجأ - فى تبرير سيطرتها وأمتيازاتها - الى الاستناد على الوجه الدينى المتوافق مع أوضاع سيطرتها ، فيما يحتمل الأصل الدينى شتى الوجوه المتعارضة ، التى استندت عليها الفرق المختلفة فى تفسيراتها الخاصة • فلقد حرص الخلفاء - بعد وفاة النبى - على التمسك بزمام السلطة الدينية مع السياسية ، رمزاً وتبريراً وأداة للسيطرة الشاملة • لكن تغير الأوضاع الاجتماعية السياسية فرض الانفصال بين الدينى والسياسى ، وحتم تكيفا جديداً للعلاقة السابقة بين الدين والسياسة ، تكيفا لا يوحد بينهما - كما كان فى السابق - وإنما يربط الدين بالسياسة باعتباره أداة من أدوات الحكم • أصبح رجل الدين هو النبى ، أو الخليفة ، فى وجهه الدينى • وانتحل الملك أو السلطان أو الرئيس شخصية النبى ، فى وجهها السياسى • وأصبحت السلطة الدينية جهازاً من أجهزة الدولة - كالجيش والشرطة - تنص عليه الدساتير والقوانين العربية الحديثة ، بما يحدد اختصاصاته وأمتيازاته (٥) •

لا تصبح « الأمة اسقاطاً لاهوتيا » ، إذن ، ولكن يصبح اللاهوت ظاهرة ثقافية اجتماعية ، تنعكس عليه الحياة الاجتماعية والسياسية ، فيأخذ شكلها وطابعها ، مرتبطاً بها فى علاقة جدلية • ومن ثم ، فإنقسام المجتمع العربى ، وسيادة مستويات بعينها من الثقافة ، إنما تفسره الأوضاع الطبقيّة المركبة المحددة لشكل المجتمع والثقافة السائدة ، بما يعنى - ضمناً - من وضعية خاصة للدين •

(ب)

الخاصية الثانية ، على الصعيد الميتافىزى - النفسى ، هى الماضوية • ويعنى بها « التعلق بالمعلوم ورفض المجهول ، بل الخوف منه » (ص ٢٨) • « فما يتجاوز حدود معرفته (العربى) المكتسبة ، وبخاصة الدينية يجعله فى قلق وحيرة ، ويؤدى ، كما يعتقد ، الى ضلاله • وبهذا المعنى نفهم دلالة الموقف من البدعة ، فى الماضى • ونذكر ، فى المرحلة الحاضرة ، الدلالة فى صراع الأفكار داخل المجتمع العربى بدءاً مما سعى بعصر النهضة حتى اليوم » (ص ٢٨) •

لا يبحث ادوينس - هنا - كيف أصبح « المعلوم » معلوماً لدى « العربى » ، وكيف أمكنه أن يحقق « معرفته المكتسبة » • فالمعلوم قبل

أن يصبح كذلك ، كان مجهولا . كما أن « المعرفة المكتسبة » لم تكن كذلك .
بدنيا . فلم يخلق العربى ومعه معلومه ومعرفته المكتسبة بدنيا . وإنما
توصل - عبر تطوره وتجربته - الى أن يحقق المعلوم عن مجهول ، فيحقق
المعرفة عن جهل . فالمعرفة صيرورة لا سكونية ، وليس ثمة «مجهول» أبدى
فى ذاته . ولو أن العربى يتعلق - حقا - بالمعلوم ويرفض ، بل يخاف
المجهول ، لما قدر للإسلام - كمجهول - أن يظهر وينتشر على اطلال
الاديان القديمة السائدة فى ذلك الحين . بل إن « العربى » تخلى - مع
الإسلام - عن ألهمته المعلومه ، المتجسدة ماديا فى الأصنام ، ليقبل بآله
تجريدى قائم فى السموات التخيلية . أنه تعلق بالمجهول ورفض للمعلوم .
ومن هنا ، كان التأكيد الدينى على الإيمان بالغيب الذى يضم عوالم كاملة
مجهولة من الملائكة والشياطين والعفاريت والميتافيزيكيات الأخرى .

ذلك يعنى أن « العربى » تجاوز حدود معرفته المكتسبة ، وبخاصة
الدينية ، فيما يسمى بالعصر الجاهلى ، ولم يتعلق بالمعلوم ، خوفا من
المجهول . ولا يعنى ذلك أن هذا التجاوز إنما حققه الدين ، بما هو مؤسس
للحياة الجديدة ، ليصبح « معرفة مكتسبة » معلومة ، لا يأتى عليها
التجاوز ، بل يعنى أن التحول ، بما ينطوى على تجاوز دائم ، هو القانون
الذى ينتظم حركة المعرفة الانسانية . ذلك يعنى - بدوره - أن المعرفة
حركة متنامية ، حيث تنطوى المعرفة المكتسبة على التحولات الدائمة بفعل
الخبرات الجديدة ، فتحتمل الاضافة ، كما تحتمل النقص ، دون أن تأخذ
وضعا سكونيا مجردا ، مكتفيا بذاته ، على ذاته . ومن ثم ، تدرك المعرفة
المجهول ، فتنتفى مجهوليتها ، ليصبح معرفة مكتسبة ، فى حاله جدلية مع
المعرفة المكتسبة السابقة ، وما لا يزال مجهولا ، دون أن يكون ثمة مجهول
أبدى ، يستعصى على المعرفة . ذلك يعنى أن « التعلق بالمعلوم ورفض
المجهول » لا يعنى أن يكون تلقيفا ذهنيا ، حيث تنتفى سكونية المعلوم ،
وتنتفى مجهولية المجهول ، فتنتفى هذه الخاصية الوهمية .

ومن ناحية أخرى ، لا تنفصل حركة المعرفة عن الضرورات الاجتماعية .
فهى محكومة - بصورة معقدة - بحركة المجتمع وصراعات قواه الاجتماعية .
أى أن حركة الأفكار هى - فى أحد وجوهها - تعبير عن حركة القوى
الاجتماعية فى مرحلة تاريخية معينة . فالأفكار الخاصة بقضية الامامة ،
التي تصاعدت مع تأسيس « الدولة الأموية » ، قد انطوت على أكثر من

بعد : فهي - من ناحية - نقض « للتلحق بالمعلوم ورقض المجهول » ،
 بتجاوزها لحدود « المعرفة المكتسبة » ، من جانب مختلف الفرق • وهي
 - من ناحية ثانية - تعبير عن التناقضات الاجتماعية القائمة في ذلك الحين ،
 والتي وصلت - لدى الخوارج - الى جواز ألا يكون هناك امام • فمفهومهم
 للامامة كان رفضا لامتيازات الأرستقراطية العربية ، بجعل الامامة متاحة
 للجميع ، مع الغاء جميع الشروط الاجتماعية المستقرة ، التي كانت
 لا تتوافق الا مع هذه الأرستقراطية ، واحلال شرط عام لايقوم على الامتياز
 الاجتماعي : العدل واجتناب الجور ، فيما يتأكد لديهم الخروج على الامام
 الجائر • وعلى النقيض من ذلك ، تبني الأمويون مفهوما في « الامامة » ،
 يقول بقرشييتها ، وطاعة الامام وعدم الخروج عليه ، بما هو امام مؤمن ،
 والايمان محله القلب ، ولا حكم لانسان على ايمان انسان ، اذ الحكم لله
 يوم الحساب • والايمان أمر والعمل أمر آخر • وهو مفهوم يرسخ
 الامتيازات الأموية ، فيما يمنحها شكلا دينيا فكريا ، وفيما ينقض فكرة
 الخروج على الامام الجائر •

فالأفكار تعبيرات طبقية تأخذ أشكالا متغايرة في الصراعات
 الاجتماعية • فكل سلطة تلجا - في علاقتها بالتراث - الى ما يرسخ
 أوضاعها الطبقية ، بما يعطيها هيئة الأمر الالهي والقانون الطبيعي •
 واعتبار الخروج عليه خروجا على تراث المجتمع ، بما يعرض الخارج
 للخطر من ناحيتين : القمع « الدنيوي » من جانب السلطة ، بحكم
 مسئوليتها « الدينية » عن الدين ، والضياح « الدنيي » بضياح الأمل في
 عزاء الآخرة ، ذلك العزاء الذي يجعل حياة القهر ممكنة • فهو استخدام
 هادف لجانب واحد من التراث •

« وبهذا المعنى ، نفهم دلالة الموقف من البدعة في الماضي » • فهو
 لم يكن رفضا للمجهول من جانب السلطة الحاكمة ، ولكنه كان رفضا
 للمقاومة والمعارضة ، تأكيدا لامتيازاتها • ومن ثم كان اتهام قيادة
 الثورات والمفكرين المعارضين بالبدعة ، بما يمثل قمعا فكريا ، وصل الى
 حد القتل والصلب • أي أن موقف السلطة من « البدعة » في الماضي ، كان
 - في حقيقة الأمر - رفضا للمعلوم : الثورة ، بل خوفا منها ، ودفاعا
 عن الامتيازات « المكتسبة » ، المعلومة الواقع ، المجهولة المستقبل •

« وبهذا المعنى » ايضا « نذكر ، في المرحلة الحاضرة ، الدلالة في
 صراع الأفكار داخل المجتمع العربي بدءا مما سمي بعصر النهضة حتى

اليوم ، ، ولا ندرجها فى شعور « العربى » ، أن المجهول يهدد طاقته على الفهم (ص ٢٨) ، كما لا ندرجها فى أن « ٠٠ مايتجاوز حدود معرفته المكتسبة ٠٠ يجعله فى قلق وحيرة ، ويؤدى ، كما يعتقد ، الى ضلاله » . فصرار الأفكار ، سواء فى الماضى أو الحاضر العربى ، لاتفسره «بنية» نفسية ، وانما تفسره البنية الطبقيّة للمجتمع العربى ، وآليات واشكال الصراع بين الطبقة السائدة والطبقات المقهورة فى كل مرحلة تاريخية . ولعل اهدار « المعرفة العلمية المكتسبة » - بصدد بحث اوضاع المجتمع العربى - هو ما يهدر - حقا - الطاقة على الفهم ، ويؤدى بإمكانية اكتشاف حقيقة التراث العربى ، كقوة فاعلة فى حياتنا الراهنة .

(ج)

الخاصية الثالثة ، على صعيد التعبير واللغة ، هى الفصل بين المعنى والكلام . « فى كل تطور حضارى يتطابق الشكل والوظيفة ، بحيث أن تغير الوظيفة ، يستتبع تغير الشكل . لكن مع أن وظيفة الشعر فى المجتمع العربى تغيرت فى الاسلام عما كانت عليه فى الجاهلية ، فان شكله لم يتغير . وهذا ما أكد الانفصال بين الكلام والمعنى ، أو الشكل والمحتوى » (ص ٢٩) .

ذلك يعنى أن العلاقة بين الشعر - والفن عامة - والمجتمع ، وبين الشكل والوظيفة - لدى أدونيس - هى علاقة ارتباط ألى . وذلك هو موضع الخلل الأول . فالعلاقة بين الشعر - والفن عامة - و « التطور الحضارى » ليست علاقة مباشرة ، من الدرجة الأولى ، تتسم بمثل هذه الآلية الفجة ، وانما هى علاقة استقلال نسبي ، بما تنطوى عليه من انفصال وارتباط فى أن . فالتغير « الحضارى » - وان شئنا الدقة ، الاجتماعى - لا يستتبع - بالضرورة - التغير الشعري الآتى ، المتطابق ، حيث سرعة وشكل تغير البنية الفوقية يتفاوتان عن سرعة وشكل تغير البنية التحتية . فثمة مفارقة بين التحول المادى ، وهو مايمكن رصدده بدقة ، وبين التحول الثقافى ، ومن ثم الشعري ، وهو ما يستعصى على الانعكاس الألى للأوضاع الاجتماعية .

ذلك يعنى أن تحولا اجتماعيا ما لا يفرض - على نحو ائى متزامن - تغيرا لوظيفة أى من الفنون . ويعنى - أيضا - أن العلاقة بين الوظيفة والشكل - اذا ما قبلنا الفصل بينهما - ليست الية ، بحيث يستتبع تغير

الوظيفة تغير الشكل ، على نحو أنى متزامن . فتتغير وظيفة الشعر دون
تغير شكله هو استجابة لعلاقة الشعر بالمجتمع ، علاقة الاستقلال النسبى -

ولكن هل تغيرت حقا وظيفة الشعر فى المجتمع العربى فى الاسلام
عما كانت عليه فى الجاهلية ، وألتى يؤسس « أدونيس » عليها الخاصية
الثالثة للذهنية العربية ؟ يجيب أدونيس - نفسه - (ص ٦٥) : « لم
يغير الاسلام الموقف الجاهلى من الشعر ، لا من حيث النظر الى وظيفته
ولا من حيث تقييمه » . ويضيف (ص ١٤٨) « هكذا حافظ النبى على النواة
الأساسية لدور الشعر فى القبيلة ولطبيعة العلاقة بين الشاعر والقبيلة » .
« ومن هنا رسخ الاسلام أساس النظرة الجاهلية للشعر ، وهو اعتباره
فاعلية اجتماعية - أخلاقية » . (ص ١٤٩) .

يعنى ذلك ، « أن وظيفة الشعر فى المجتمع العربى » لم تتغير ، فى
الاسلام عما كانت عليه فى الجاهلية » . ويعنى ذلك ، أن ليس ثمة فصل
بين الشكل والوظيفة فى شعر صدر الاسلام ، حيث « شكله لم يتغير » ولا
وظيفته . وينتقى - من ثم - « الانفصال - بين الكلام والمعنى ، أو الشكل
والمحتوى » ، أى تنتفى « الخاصية الثالثة ، على صعيد التعبير واللغة » .

ورغم ذلك ، فلم يكن ممكنا لشعر « صدر الاسلام » ألا أن يكون
امتدادا - على نحو ما - للشعر الجاهلى . فلقد شهدت سنوات « صدر
الاسلام » - حوالى خمس وثلاثين سنة - انقلبا عنيفا وحادا فى المجتمع
العربى آنذاك ، انهار فيه النظام القديم ، وبدأ صعود نظام جديد ينطوى
على اثار وبقايا القديم . ولم يكن الاسلام - كروية جديدة شاملة للعالم -
قد ترسخ فى هذه الفترة ، بالرغم من السيادة السياسية للخليفة على
البلدان المفتوحة (٩) . بل أن القرآن نفسه كان مهددا بالضياح ، بمقتل
سبعين من قرائه فى غزوة « اليمامة » . ولم تأخذ اصول الاسلام الأولى
- القرآن والسنة واجتهاد الخلفاء الأول - شكلها النهائى الا مع مقتل
عثمان عام ٣٥ هـ . يعنى ذلك أمرين : الأول ، أن البنية الثقافية العربية لم
يكن ممكنا أن تتمثل الاسلام - كروية ثقافية جديدة - فى فترة صدر
الاسلام - بنفس السرعة والشكل اللذين تم بهما قلب اصول النظام
الاجتماعى « الجاهلى » ، حيث التغير فى البنية الثقافية يحدث بكيفية
وسرعة مختلفتين ، وعلى نحو اشد تعقيدا وتركيبا ، عن التغير فى البنية
الاقتصادية الاجتماعية ، بالرغم من الارتباط القائم بينهما . الثانى ، أن

الشعر - بالتالى - لم يكن ممكنا أن ينقلب - دفعة واحدة - على أصوله الجاهلية ، بمجرد الانتصار السياسى للإسلام فى شبه الجزيرة • وتصبح متابعة القصيدة « الإسلامية » لـ « الجاهلية » ، مفهومة فى ضوء أن مرحلة « صدر الإسلام » كانت مرحلة صراع القيم والأفكار والتصورات والرؤى ، ولم تكن استقرارا للرؤية الإسلامية • أى أن الرؤى والأفكار « الجاهلية » قد دفعت ببعض فعالياتها داخل الصعيد الثقافى « الإسلامى » بالمعنى الشامل • ولم يكن ممكنا للشاعر « الجاهلى » الذى أسلم أن ينقطع ، أولا ، عن ماضيه الشخصى الحى ، دفعة واحدة ، بمجرد إشهاره للإسلام ، فينقطع - بالتالى - عن القصيدة « الجاهلية » ، دفعة واحدة ، ليصوغ قصيدة « إسلامية » ، لانتشوبها شائبة « جاهلية » ، ولا أن ينقطع ، ثانيا ، عن صراع الأفكار القائم ، الذى ينطوى على وجود فاعل للرؤى « الجاهلية » ، وأن كانت تخوض معركتها الأخيرة ، ليقيم قصيدة « إسلامية » خالصة ، منقطعة - بدورها - عن مناخ الصراع الفكرى الدائر •

ويستند حكم « أدونيس » على « الذهنية العربية » بالفصل بين المعنى والكلام ، على تصور أن التحول - الاجتماعى والثقافى - يعنى الانفصال والانقطاع الشاملين المباشرين ، دفعة واحدة • وهو تصور يتناقض مع حقيقة أن التحول ينطوى على انتقالية ، تنطوى - بدورها - على اختلاط الطبقات المنحدرة والصاعدة - اجتماعيا ، واختلاط الأفكار والرؤى القديمة والجديدة - ثقافيا • ولا يعنى انتصار الطبقة الصاعدة زوالا أنيا للطبقة المهزومة ، ولا انتزاعها الكلى من دائرة الفعل المؤثر اجتماعيا ، ولكن يعنى فقدانها للسيادة السياسية وقيادة المجتمع • كما لا يعنى انتصار الأفكار الجديدة الزوال الآنى للأفكار القديمة ، ولا انتزاعها الكلى من دائرة التأثير الثقافى ، ولكن يعنى فقدانها للسيادة الثقافية •

ذلك يعنى أن التحول لا يلغى وجود طبقات وأشكال اجتماعية وأفكار وتصورات متخلفة عن المرحلة السابقة ، بل يلغى سيادتها ، فتظل قائمة فاعلة ، مشروطة - بشكل أساسى - بما هو سائد ، اجتماعيا وثقافيا • ولم يعرف التاريخ الإنسانى مراحل التحول التجريدية التى ينتفى خلالها القديم - أليا - بمجرد انتصار القوى الجديدة • فهذه التجريدية ، بقدر ما تتناقى مع وقائع التاريخ ، بقدر ما تعبر عن « ذهنية » تأملية ، صورية •

والخاصية الرابعة ، على صعيد التطور الحضارى ، هى التناقض مع الحادثة • فهو أنن (العربى) يرفض الحادثة الحقيقية : أى يرفض ذلك ، والتجريب ، وحرية البحث المطلقة ، والمغامرة فى اكتشاف المجهول وقبوله • ففى القديم ، بالنسبة الى العربى ، طاقة لكى يكون مصدرا لمفاهيمه الخاصة والعامة ، لا فيما يتصل بشخصه وحده ، بل فيما يتصل أيضا بالعالم وعلاقاته مع العالم • (ص ٣٠ ، ٣١) •

وترتبط هذه « الخاصة » بالخاصية الثانية ، « الماضية » • أو هى تحديدًا — مرادفة لها ، تكرار عبر اختلاف الألفاظ •

وهو تكرار يكشف عن الفصل القطعى بين « القديم » و « الحديث » • تصبح العلاقة الوحيدة القائمة بينهما هى ما يمكن أن يقوم بين قطبين متناظرين ، حتى الحدود القصوى • واذ يلغى هذا الفصل العلاقة الجدلية بين « القديم » و « الحديث » ، فانه يلغى أساس وجود « الحديث » ، أى يلغى « الحديث » نفسه • فاذ لا يهبط « الحديث » من السماء ، كتلة من « الحادثة » النقية ، فانه يخرج عما هو قائم ، واقميا ، عما سيصبح — بعد ذلك — « قديما » • يعنى هذا الخروج أن « القديم » ليس كتلة من السلبية ، وانما يعنى أن دوره التاريخى قد اكتمل ، بما افضى الى أن يخرج عنه ، ونفيا له ، ما يستجيب للأوضاع الجديدة • ونفى الحديث للقديم ، لا يعنى إلغاء وجوده وتأثيره ، بل يعنى إلغاء سيادته ، فيما تظل فاعليته — التى تأخذ وضعا وأشكالا مختلفة ومتفاوتة — قائمة ، ومؤثرة ، فى علاقة جدلية مع « الحديث » (❖) • كما لا تعنى سيادة « الحديث » اكتمال « حداثته » — على نحو مثالى — لاينطوى تكوينه معه على ما ينتمى للقديم • بل يعنى أن هذا « الحديث » — فيما يرتبط بعلاقة جدلية مع « القديم » — ينطوى على ما ينتمى الى هذا « القديم » ، مرتبطا بعلاقة جدلية مع ما ينتمى الى « الحديث » السائد ، حتى لايمكن الفصل بين « القديم » و « الحديث » فى تكوين « الحديث » ، فى اتخاذ « القديم » اشكالا

(❖) وهى علاقة تنفص الى أن يصبح « الحديث » مشروطا — الى هذا الحد أو ذاك — بالقديم ، أى أن « القديم » يساهم — بشكل ما ، ورغم سيادة الحديث — فى تشكيل وتحديد هذا « الحديث » السائد ، ووجهه ، فيما يكون « القديم » مشروطا — بدرجة أعلى — بما هو مسود — « بالحديث السائد » •

وأوضاعاً مختلفة في سياقها الجديد ، تختلف عن أشكالها وأوضاعها السابقة .

ليس ثمة فصل قاطع - إذن - بين « القديم » و « الحديث » . كما ليس ثمة استقلالية مطلقة لكل منهما ، تسمح بالعلاقة « القطبية » بينهما . وأيضاً ليس ثمة أحادية في تكوين أى منهما .

وهو تكرار يكشف عن الفصل القطعي بين « القديم » و « الحديث » . وبين الضرورات الاجتماعية التاريخية ، ليجعلهما مستقلين استقلالاً مطلقاً ، حتى ليصبح الارتباط بالقديم - في ذاته - خاصية سلبية من خصائص الذهن العربي . فإذا كان « العربي » يجد في القديم طاقة لكي يكون مصدراً لمفاهيمه الخاصة والعامة ، فذلك يعني أن « القديم » لا يزال يمتلك طاقة مفهومية ، أى لا يزال قادراً على الوفاء باحتياجات « العربي » الذهنية . ومن ثم ، لا يصبح « القديم » قديماً . ولا يصبح التعلق به سلبية في ذاتها ، بقدرته على الوفاء بالاحتياجات الذهنية ، أى بانتقاء صفة « القديم » منه .

ذلك يضيء العلاقة بين الفكر والأوضاع الاجتماعية التي نشأ عنها . فهذه العلاقة - بما هي علاقة استقلال نسبي - تعنى إمكانية الانفلات عن المرحلة التاريخية التي نشأ عنها الفكر ، الى المراحل التاريخية التالية . يشير ذلك الى الطبيعة الداخلية للفكر . فهو - في نماذج العليا - استجابة لمفهوم مرحلته التاريخية الخاصة ، وهو - في نفس الوقت - استجابة للمفهوم الانسانية العامة ، التي يطرحها الانسان بما هو انسان ، يتخطى المرحلة التاريخية ، والانتماء الطبقي المباشر ، والمفهوم الحياتية الضيقة . ولا تمثل مثل هذه العلاقة مع ما ينتمى الى الفكر الماضي ملمحاً سلبياً - في ذاته ، وإنما تمثل علاقة طبيعية بين الانسان وراثته الحي ، تستند على حاجة الانسان الثقافية ، وعلى طبيعة الفكر الانساني ، عامة .

ذلك يضيء - أيضاً - العلاقة بين الاصطلاحات والمفاهيم وبين مستوى التطور الثقافي ، حيث الارتباط بينهما يشير الى تاريخية الاصطلاحات والمفاهيم . فلم يعرف الفكر الانساني اصطلاحات ومفاهيم « الشك » و « التجريب » و « حرية البحث » - في شكلها المحدد - الا مع ما يعرف بعصر « النهضة » في أوروبا . كانت هذه الاصطلاحات بلورة لغوية ، أو تعبيراً لغوياً ، عن حالة ثقافية عامة ، توجهه - خلالها -

المفكرون والباحثون لاكتشاف عالمهم الطبيعي والاجتماعي ، على نحو يمثل قفزة علمية كيفية عن مستوى التطور الثقافي السائد . كانت هذه الاصطلاحات تعبيرا عن كفاءات البحث التي التزمها المفكرون والباحثون . في هذا التطور الثقافي - الاجتماعي . وما كان ممكنا لهذه الاصطلاحات أن تنشأ وتأخذ مفاهيمها المحددة هذه - في مرحلة سابقة من التطور الثقافي - لانتفاء أساسها الثقافي في كفاءات البحث التي تحكم رؤية العالم ، والذي لم يتحقق الا مع « النهضة الأوروبية الحديثة » ، في القرن السابع عشر الميلادي .

يعني ذلك أن قرض اصطلاحات ومفاهيم ، تنتمي - تاريخيا - الى القرن السابع عشر الأوروبي ، على التاريخ العربي - الاسلامي ابتداء من القرن السابع ، والحكم على عدم استجابته لها - بالتالي - حكما مليليا ، يصبح مفتقرا للأساس العلمي ، فيما يشير الى الموقف المتعصب ضد الثقافة العربية ، حيث يتم الحكم عليها انطلاقا من معيار مغلوط ، وفادح الفجاجة ، بدئيا .

تستند هذه « الخاصية الرابعة » الى النهج التأملني الصوري الذي يسود البحث برمته . أو هي - تحديدا - تستند الى موقف قبلي رافض للثقافة العربية ، لا تفلح في مداراته الصياغات اللغوية الانشائية ، المحكمة بلاغيا ، المفتقرة لأي أساس علمي وأقمي .

سابعا : الهدم الثقافي .. شرط أول

بعد الكشف عن « بنية الذهن العربي » ، يخلص أدونيس الى النتيجة الأخيرة : « بما أن الثقافة العربية ، بشكلها الموروث السائد . ذات مبنى ديني ، أعني أنها ثقافة اتباعية ، لا تؤكد الاتباع وحسب ، وإنما ترفض الإبداع وتدينه ، فإن هذه الثقافة تحول ، بهذا الشكل الموروث السائد ، دون أي تقدم حقيقي . ولا يمكن ، بتعبير آخر ، كما يبدو لي أن تنهض الحياة العربية ويبدع الانسان العربي ، اذا لم تتهدم البنية التقليدية للذهن العربي - وتتغير كيفية النظر والفهم التي وجهت الذهن العربي - وما تزال توجهه » . (ص ٢٢)

ونصبح بازاء وضع متعدد الأبعاد ..

يمكن البعد الأول فى أن « بنية الذهن العربى » هسى المحددة لم « الحياة العربية » و « الانسان العربى » ، سلبا أو ايجابا • فى تحول - بوضعيتها الراهنة - دون التقدم • وهى - فى حال هدمها - شرط النهوض والابداع • وهذا القلب للأوضاع - راسا على عقب - هو النتيجة المباشرة للمنهج المثالى السائد فى البحث ، والذي يجعل الحياة انعكاسا للذهن ، أو صورة له ، وهو ما سبق معالجته •

ويشير البعد الثانى الى أن فعل « هدم البنية التقليدية للذهن العربى » ، انما هو فعل ثقافى ، ذهنى • و « أن هذا الهدم لايجوز أن يكون بآلة من خارج التراث العربى ، وانما يجب أن يكون بآلة من داخله • أن هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته » (ص ٢٣) وإذا كنا « لا نستطيع أن نستشف احتمالات المصير لشعب ما ، دون أن نفهم الأصول الثقافية لنشأته » (ص ٢٦) ، فإن ذلك يضيء الأبعاد الداخلية لعملية نهوض الحياة العربية ، كما يفهمها أدونيس •

فالأصل الثقافى العربى ذو المبنى الدينى ، يحول دون أى تقدم حقيقى • الأصل الثقافى العربى - بحكم ثباته وسكونيته - لا يمكن - أن يهدم ذاته ذاتيا ، وفقا لهذه الوضعية • يعنى ذلك أن نهوض الحياة العربية ، وابداع الانسان العربى ، يصبح مستحيلا ، باستحالة هدم البنية التقليدية للذهن العربى ، ذاتيا • وتصبح سيادة هذه البنية السكونية طوال التاريخ العربى ، حتى الآن ، عاملا مؤكدا للحكم السلبى على امكانية النهوض • فما استمر ثابتا - وفقا لأدونيس - طوال هذا التاريخ لن يهدم ذاته ، ذاتيا ، على نحو مجانى ، الا إذا كان فقدان السيادة يمثل اغراء ما ، لتحقيق هذا الهدم الذاتى • وفقا لذلك ، لن « تنهض الحياة العربية ، ويبدع الانسان العربى » ، طالما أن ذلك مشروط بهدم « بنية الذهن العربى » ، والذي لن تحققه « الذهنية السائدة » ، بحكم استفادتها من وضع السيادة الراهن •

ريما كان فعل « الهدم » هذا منوطا بالاتجاه « الابداعى » فى الثقافة العربية ، وهو الاحتمال الوحيد الذى يمكن - ريما - فى الخلفية «الذهنية» لأدونيس • ولكن هذا الاحتمال - وفقا لأطروحات أدونيس - محكوم بالاستحالة • فلقد استمر هذا الاتجاه مسودا طوال التاريخ العربى الماضى - ١٥ قرنا ، ولم يفلح - بصراعاته - فى تحقيق التغيير • وإذا كان الماضى يحكم الحاضر والمستقبل - على مايقدم « أدونيس » - فليس ثمة

ما يشير الى امكانية تغير وضعية هذا الاتجاه الى السيادة . أى انه سيظل مسودا ، الى الأبد ، بحكم مسوديته فى الماضى والحاضر . ومن ثم ، تنتفى الامكانية الأخيرة الوحيدة لهدم التراث العربى « من داخله » . أى تنتفى الامكانية الأخيرة الوحيدة لتحقيق نهوض « الحياة العربية » ، وابداع « الانسان العربى » .

بالإضافة ، لا ينشأ تغير عن ثبات ، ولا تحول عن سكون . وبمهمة الثبات العربى ، التى تستند الى ثبات البنية الذهنية ، تصادر - بذلك ، - بدنيا - أية امكانية لغير استمراريته المطلقة ، بما هى بدنيا مطلقة ، اذا ما استبعدنا أية امكانية لتدخل احدى المعجزات الدينية ، لتحويل الثبات الى تغير ، والسكون الى تحول .

ولكن امكانية التحول الثقافى العربى ليست - فى حقيقة الأمر - مستحيلة ، على هذا النحو . فاستحالتها - هذه - نتاج المنهج المثالى فى النظر الى التراث العربى ، دون أن تكون نتاج ألياتها الخاصة وعلاقاتها المتفاعلة . أنها - بمعنى آخر - نتاج التأمل الذهنى المنقطع عن حركة الواقع التاريخى ، دون أن تكون نتاج حركة الواقع التاريخى ذاته . أى أنها استحالة وهمية ، لا تخص الثقافة العربية ، وإنما تخص - فقط - صاحبها .

تستند امكانية التحول الثقافى الواقعية على تاريخيتها ، لا ذهنيته المجردة ، على اجتماعيتها ، لا استقلالها المطلق ، بما الثقافة نتاج اجتماع متحول بتحول المجتمع . ذلك يشير الى حقيقتين : الأولى : أن المجتمع العربى لم يكن محكوما بالسكونية والثبات ، او إعادة انتاج ذاته ، بل محكوما بالتغير والتحول الدائمين ، شأنه شأن المجتمعات الأخرى . فالمجتمع العربى لا يمكن أن ينفلت من القانون العام، لمجرد أنه «عربى» ، أو أرضاء للرغبة الذاتية لأحد الكتاب . وعمومية القانون تعنى استقلاله عن الارادات والنوازع والأهواء . ذلك يعنى أن ليس ثمة مجتمع انسانى يستقل بحالة من السكون ، على انفراد . فالوجود مرهون بالحركة والتحول . وما السكون الا شكل من اشكال الحركة ، أو حسالة من حالاتها ، دون أن يكون ثمة سكون فى ذاته ، مطلق . وعلى ذلك ، امتدت تحولات المجتمع العربى - ابتداء من الاسلام - طوال تاريخ يمتد أربعة عشر قرنا ، ليتحول نمط الانتاج الاقتصادى ، وقوى الانتاج ، والطبقات

الاجتماعية ، والعلاقات الاقتصادية الاجتماعية ، والشكل السياسى للحكم .
... الخ . وإنكار هذه الحقيقة البسيطة – ببساطة – يعنى أن البعض
منا عليه أن يؤدى الجزية ، والآخر يؤدى الخراج ، وأننا مطالبون بالبيعة
لأحد الخلفاء فى مكة أو المدينة ، أو الشام ، أو بغداد ، أو القاهرة .

**والثانية ، أن تحول المجتمع يفضى – على نحو غير مباشر ، وغير
الى – الى التحول الثقافى ، وفقا للعلاقة الصحيحة بين المجتمع وإنتاجه
الثقافى .** فالثقافة – بما هى نتاج انسانى – تعكس التحول الاجتماعى
فى تحولها . واستقلالها النسبى عن البنية التحتية للمجتمع لا يفضى
الى انفلاتها عن الارتباط به ، الى استقلال مطلق ، قدر مالا يستطيع منتج
هذه الثقافة أن ينفلتوا عن الارتباط بالمجتمع ، والاستقلال المطلق عنه .
وعومية التحول الثقافى – المرتبط بالتحول الاجتماعى – أشد صرامة
وموضوعية من أن يفلت أحد الاتجاهات الى ثبات دائم ، فيما يذعن آخر
للتحول الدائم ، رغما عن الإرادة الفردية ، لهذا أو ذاك . ذلك يعنى
– بملبئة الحال – أن الاتجاه الثقافى السائد فى القرون الثلاثة الأولى
للهجرة ليس هو الاتجاه السائد فى النصف الأول من هذا القرن . وإنكار
هذه الحقيقة البسيطة ، يعنى – ببساطة – أن تساعد المد الليبرالى القومى
الاستقلالى – فى ثقافة النصف الأول من هذا القرن – لم يكن الا وهما ،
وأن الصراعات الفكرية إنما كانت تدور حول قضية « الامامة » ، ومدى
أحقية « على بن أبى طالب » فى الخلافة .

يعنى ذلك ، أن التشديد على هدم « بنية الذهن العربى » ، باعتباره
الشرط الأولى للنهوض العربى ، يمثل تسترا – على نحو ما – على ما يحول
فعليا « دون أى تقدم حقيقى » ، أى يساهم – دون وعى – فى إطالة أمد
سيادته الزاهنة . فالثقافة – بحكم ارتباطها بالأساس الاجتماعى –
لا يمكن الانفرد بها ، بمعزل عن ارتباطاتها ، لتحقيق عملية « الهدم »
المنشودة . فهذا « الهدم » يستلزم فاعلا ، ذا مصلحة اجتماعية دافعة على
القيام به . أى أن التحول – هنا – يصبح تحولا اجتماعيا – فى الأساس ،
يفرض – بالضرورة ، الى هذا الحد أو ذاك من السرعة والشكل والكيفية –
التحول الثقافى ، بتقويض الأساس الاجتماعى للثقافة السائدة .
ف« الهدم » الثقافى لا يتم فى الفراغ ، ويقع قوى غيبية ، ولكنه يتم فى
الواقع الاجتماعى التاريخى العربى ، وفى العلاقة مع الثورة العربية
الشاملة .

ذلك لا يعنى - بطبيعة الحال - التهاضى عن أهمية فضح الأفكار والنزعات الخنافية لحرية الإنسان الاجتماعية والسياسية والثقافية ، وتعريفها ، والتأكيد على ما يحقق وجوده الإنسانى النبيل . فذلك هو المقدمة الثقافية للثورة العربية الشاملة . ولكن ذلك - أيضا - مرهون بامتلاك منهج علمى حقيقى ، مضاد لكل ما ينتمى الى المثالية . ولكنه يعنى أن « التحرير » - حقا - فعل تاريخى ، وليس فعلا ذهنيا .

ثامنا : النظرة العنصرية .. أساس اول

لا تستطيع عبارات من قبيل « نهوض الحياة العربية » ، و « تقدم الإنسان العربى » ، أن تخفى نزعة عنصرية متفشية على طول الصفحات ، تسم نظرة المؤلف للعرب بالازدراء والتعالى فى كثير من المواضيع . ولقد أقضى الى هذه العنصرية المنهج الذى ساد البحث ، دون أن تتطرق الى إمكانية أن تكون العنصرية هى ما قادت الاختيار المنهجى ، بدنيا ، وأن كان الارتباط المتبادل بينهما يظل فى الحساب .

وإذا كان الفكر العنصرى الحديث قد ظهر فى أوروبا فى القرن التاسع عشر ، فى الادعاء بامتياز والتفوق الأوربى ، كسند فكري لعملية الاستعمار ونهب الشعوب الأخرى ، فإن نزعة « أدونيس » العنصرية -تجىء مناقضة ومتوافقة - فى آن - مع الأفكار العنصرية الأوربية . تتناقض - شكليا - حيث لا يدعى امتيازا ما لشعبه ، فيما يدعون . وتتوافق - مضمونيا - حيث تتابع ادعاء العنصرية الأوربية بالاتصاف العربى منذ أقدم العصور ، وحتى الآن .

لنقل - إذن - أن عنصرية أدونيس عنصرية عكسية ، فيما تردت الى شعبه لا الى الشعوب الأخرى . وهى عنصرية تقوم على وحدة وثبات « بنية الذهن العربى » عبر التاريخ العربى ، ابتداء من ظهور الاسلام - فى الحد الأدنى - حتى وقتنا الراهن . وهى بنية محكومة باللاهوتانية ، والماضوية ، والفصل بين المعنى والكلام ، والتناقض مع الحداثة . وهى بنية شاملة ، حاكمة لما هو وجودى ، وحياتى ونفسى ، وتبويرى ولغوى ، وحضارى . لكنها ليست محكومة بوضع اقتصادى اجتماعى معين ، ولا بمرحلة تاريخية خاصة ، وإنما مرهونة بالوجود العربى فى ذاته .

تتكشف العنصرية العكسية - ابتداء - بالاصطلاحات الدلالية السائدة : « بنية الذهن العربى » ، « الذهن العربى » ، « العربى » ،

فيما تشير الى التمييز العنصرى القائم على ثبات الأصل واستمراريته ، وانفلاته عن قوانين التحول ، ووحدته الشمولية الجامعة (٧) .

وتتكشف - بعد ذلك - بالأحكام التقييمية العمومية : « فالعربى . يفضل الخطابة على الكتابة » (ص ٢٩) ، « والعربى ٠٠ محصور فى المستوى الآلى - الحيوانى للحياة الانسانية » (ص ٢٨) ، و « هكذا بدا المجتمع العربى - الاسلامى ، وما يزال يبدو حتى الآن ، مجموعة من « الأئمة » و « الحواشى » ، دون أن يكون للشعب رأى أو فاعلية » . (ص ٤٤) ، « حتى أننا ليمكننا القول أن العربى لا يتكلم ، وإنما يعمىء أو يصدر أصواتا » (ص ٢٨٨) ، « فالذهن العربى ذهن الفردنة . التجريدية والغيبية المطلقة » (ص ٢٧) ، « أن شخصية العربى شأن ثقافته ، تتمحور حول الماضى » (ص ٣١) ، يتكشف مضمون هذه العنصرية فى أنها - على عكس النزعات العنصرية الأوروبية - ادعاء بالانحطاط الذاتى ، الذى يصل الى حد الحيوانية والغيبية المطلقة . وهو ادعاء يلغى حقائق التاريخ العربى - المتناثرة فى صفحات البحث - فيما يلغى قوانين التاريخ ، والتى يصبح المجتمع العربى - وفقا للبحث - استثناء من عموميتها على كل المجتمعات الانسانية . وادى الى هذه النظرة ، أو أن هذه النظرة القبلية قد آتت الى الفناء « الاتباعى » - السلبي - لـ « الابداعى » - الايجابى ، فجاء التعميم القاطع المباشر فى الأحكام ليلغى أية تمايزات داخلية فى الفكر العربى ، طوال تاريخه . أصبحت الثقافة العربية - ومن ثم ، الانسان العربى - على نحو مطلق ، « كتلة » من السلبية المطلقة ، بدنيا ، والتى تستمر حوالى خمسة عشر قرنا من الزمان ، دون أن يدخلها تحول أو تغير .

وقد استندت هذه العنصرية على « انتقائية » واضحة فى ايراد الرموز والشواهد المختلفة ، على نحو يؤكد الموقف القبلى ، وبالتناقض مع كفايات البحث العلمى . ولعل المثال الأكثر فجاجة - فى ذلك - أن يصبح ممثلو « الاتباعية فى الشعر والنقد » الرئيسيون هم القرآن والنبي والصحابية والغزالي ، فى مواجهة « عمر ابن أبى ربيعة » و « جميل بثينة » ممثلى « الابداع » الرئيسيين فى الشعر . وتكون النتيجة المسومة - سلفا - من مثل هذه الانتقائية ، أن الاتجاه « الاتباعى » - الذى لا يضم شاعرا أو ناقدا أدبيا - مضاد للقصيد العربية ، فى نظره لها باعتبارها فعالية دينية أخلاقية . وتصبح القصيدة العربية طوال القرون الماضية - بحكم

بسيادة « الاتباع » - مضادة لذاتها ، بما هي أداة دينية أخلاقية • هذه النتيجة القبلية هي - تحديدا - ما يفرض أن يسكون ممثلو « الاتباع » الشعري والنفدي - في هذا المثال - ممن لا يعرفهم التاريخ العربي بوصفهم شعراء ونقادا •

استندت هذه العنصرية - أيضا - على اعتساف واضح للنصوص ، وانطاقها ما لا تنطق به ، واعتماد ذلك أسلوبا لتبرير النتيجة القبلية ، بما يتناقض مع مضمون هذه النصوص ، بل وعلى نحو يتناقض فيه هو - نفسه - مع ذاته • وفي ذلك ، كمثال ، يورد « أدونيس » حديثين للنبي بشأن « البيان » و « البلاغة » ، لاستخلاص موقف النبي - في « النقد الأدبي » - منهما : الأول ، حديث « أن لمن البيان لسحرا » ، ويورد تفسير « المحاسبي » من أن النبي لم يقصد - في هذا الحديث - أن يكون البيان كله ، أيا كان ، سحرا لأنه بيان وحسب ، وإنما قصد أن يخبر أن البيان يذم فيقول الحق ، ويمدح فيقول الحق ، وأن من البيان ما يصور الباطل في صورة الحق • والثاني ، حديث « أن الله يفيض البلغ من الرجال » • ويستشهد - أيضا - بتفسير « المحاسبي » بأنه ليس ذم للبيان عن الحق • وإنما هو ذم للبيان الذي يجاوز المقدار • ولكنه يستخلص عددا من النتائج الخاصة بالموقف النقدي الأدبي للنبي ، أولها : أن النبي كان يذم البيان لذاته ، وينهى عنه • ورابعتها : أنه كان يدعو إلى البيان الذي يقول الحق ، (ص ٥٤ ، ٥٥) ، بما تنطوي عليه من نقض مباشر صريح للنتيجة الأولى ، التي لم تصدر عن النصوص ، وإنما صدرت عن الموقف القبلی ، المتعارض معها (٨) •

واقع الأمر ، أن تحليل التاريخ العربي من موقف عنصري ، على نحو ما صنح « أدونيس » ، ليس سوى اقتفاء لخطى عدد من الكتاب الأوربيين العنصريين (٩) ، الذين يمثل « العربي » لهم انحطاطا ، في ذاته ، عاجزا عن الابداع والمواجهة • ولربما كان موقف هؤلاء الكتاب العنصري مفهوما ، كتبرير لنهب الاستعمار الأوربي « المتفوق » للبلاد العربية « المحكومة بالانحطاط » • ولكن يظل الموقف العنصري العكسي عند « أدونيس » عصيا على الفهم ، إذا ما استبعدنا فكرة « التبعية الفكرية الذاتية » •

تبدى نظرة « أدونيس » للتاريخ الثقافي العربي - بذلك - نظرة استشراقية متعصبة ، مضادة للثقافة العربية ، بما هي عربية ، منقبة في

الرموز والشواهد ، معتسفة النصوص والوقائع ، للتدليل على الموقف القبلى السلبى من هذا التاريخ . وفى ذلك ، لا يضيف البحث جديدا الى ركام الأبحاث الاستشراقية ذات النزعة العنصرية . انه - بمعنى ما - « انتباغ » لا « ابداع » ، ولكنه ربما اضاف بعدا جديدا لمفهوم العنصرية ، يتعلق بالنظرة الدونية الى الذات ، لا الى الآخر .

وفىما يكشف الفكر العنصرى الأوربى عن ارتباط صميم ، بل عن توحيد بالمناخ الاستعمارى منذ القرن الماضى ، تكشف نزعة « أدونيس » العنصرية - على النقيض - عن اغتراب فكرى وشعورى ، يدفع الى محاولة الانسلاخ عن الذات « الدونية » ، والتماهى فى الآخر المتفوق ، بما هو نقى للانحطاط . تصبح صورة « الآخر » - الأوربى هى النموذج الذى تتحدد ، وفقا له ، صورة الذات ، وهى المثال الذى يتوجب على الذات ان تنفى ذاتها لتبلغه ، كشرط للانتقال من « الحيوانية » الى الانسانية المبدعة . ويتحول التاريخ - وفقا لذلك - الى « وضع » سكونى مكتمل واحادى ، سواء فى حالته العربية التى تجسد « وضع » الانحطاط ، او فى حالته الأوربية التى تجسد « وضع » التفوق ، ويفقد التاريخ - بذلك - تاريخيته ، وتصبح النظرة - بذلك - عنصرية عكسية .

تاسعا : تواطؤ الشائى مع النقيض

يصف أدونيس « الالحاد » بأنه « ثورة حقيقية تهدف الى أن تهدم سلطة يمارسها الانسان ، باسم الوحى ، على الانسان ، أو يمارسها ، باسم الغيب ، على الواقع . انه تهديم للشريعة وتجسدها الاجتماعية - السياسية » (ص ٨٩) . ويصل من ذلك الى انه « لابد من ازالة الدين من المجتمع ، واقامة العقل . والازالة هنا لا تقتصر على الدولة أو الدين العام ، بل يجب أن يزال الدين الخاص ايضا ، أى دين الفرد ذاته ، » (ص ٩٠) (١٠) .

وربما كان هذا الموقف من « الالحاد » كفيلا باضاءة ابعاد المنهج للرئيسية . فالدين - أو الشريعة - أساس العالم . وما هو اجتماعى - سياسى ليس سوى تجسدها للدين . وسلطة الانسان على الانسان ، وسلطته على الواقع ، هى سلطة دينية . ذلك ما يمثل أساس النظرة المثالية للعالم ، فى وجهها الدينى ، وما يمثل - فى الوقت نفسه - ارتدادا هائلة على التطور الكبير الذى تحقق فى معرفة الانسان بالعالم . انها

— بذلك — نظرة كهنوتية للعالم ، تهدر التراث العقلانى للمثالية ذاتها، لترتد الى مرحلة مبكرة من تاريخ الوعى الانسانى .

ولكن الدين — لدى « أدونيس » — أساس سلبى للعالم . ففعاليته — على عكسها عند النظرة الكهنوتية التقليدية — فعالية سلبية . يصبح — بالتالى — هو أساس فساد العالم ، وتصبح ازالته الكلية هى الشرط الضرورى القبلى لكل تقدم . ويظل — فى حال وجوده أو ازالته — هو الشرط الضرورى القبلى لتحقيق العالم ، فسادا أو تقدما . ويأخذ الالحاد — بالتالى — أهميته الحاسمة المقابلة ، باعتباره « ثورة حقيقية » . وتصبح النظرة « كهنوتية مضادة » .

ولكن هذه النظرة المنطلقة من الدين ، والمضادة له فى نفس الوقت ، لا تغضى — فى حقيقة الأمر — الا الى المساهمة فى استمراريته ، وتأكيده . أى تصبح أداة فى خدمة الدين ، فيما تأخذ شكل القطيعة الجذرية معه .

فمثل هذه النظرة تتستر على الجذور الحقيقية للدين ، فى اعتباره الأساس البدئى للعالم ، والقائم على غير ما أساس ، ومن ثم ، تصبح ازالته شرطا مستحيلا للتقدم ، بحكم فعاليته المطلقة ، التى لا تقابلها فعالية مطلقة مناقضة ، قادرة على الازالة النهائية . وقد افضى الى هذا الوضع المشوش للدين ، تحوله الى صورة ذهنية مجردة ، تخضع للاسقاطات العقلية والمزاجية ، المنقطعة عن الدين الواقعى ، فهى — من ثم — صورة مشوهة ، تفتقد الأبعاد والعلاقات الحقيقية ، فيما تقود الى نظرة مغلوطة .

ف « ازالة » الدين يمكن فهمها — فقط — فى الشروط الواقعية للدين ، باعتباره تعبيراً اجتماعياً ، وأداة من أدوات السيطرة الطبقيّة ، التى تملك خصوصيتها النوعية ، غير المباشرة . فالعالم الواقعى الاجتماعى — السياسى والثقافى — هو أساس الدين ، وشرطه القبلى الضرورى . ذلك — يعنى ، أولا ، أن الدين لا يمتلك — فى شروطه الواقعية — فعالية مطلقة ، سلبية أو ايجابية ، بما هو — ذاته — فعالية اجتماعية . بل تصبح فعاليته نسبية ، مرهونة بأوضاع وقوى وعلاقات التكوين الاجتماعى ، فى كل مرحلة تاريخية . ذلك يضىء امكانية أن يلعب الدين فى فترات تاريخية معينة أدوارا ايجابية على الصعيد الاجتماعى والسياسى والثقافى ، وامكانية أن يلعب — فى فترات أخرى — أدوارا معطلة لتقدم المجتمع ، فى علاقته بقوى الصراع الاجتماعى فى هذه المرحلة أو تلك . ذلك يضئ

– أيضا – خضوع الدين للتحويل ، بما هو فعالية ثقافية – اجتماعية ، انعكاسا – غير مباشر – للتحويل الاجتماعى والسياسى والثقافى ، فتنتفىسكونيته واحاديته المطلقتان •

ذلك يعنى ، ثانيا ، أن نقد الأرض هو المقدمة والشرط الضرورى لنقد السماء • فالدين يقوم على أساس من الضرورة الاجتماعية الحاكمة ، والتى لا يمكن فصله عنها ، اليا • بمعنى آخر ، لا يمكن إزالة الدين دون إزالة أساسه الاجتماعى • أو أن تقويض الأساس الاجتماعى سيفضى – على نحو متفاوت الكيفية والشكل والسرعة – الى تقويض الدين ، كنتيجة • ذلك يضىء كيف أن الدين لا يمثل – فى ذاته – عبئا باهظا يثقل كاهل المجتمع ، بل يصبح كذلك – فقط – فى استخدامه كأداة قهر وسيطرة طبقية • ذلك يضىء – بدوره – أن نفى الدين ، أى نفى أداة السيطرة الطبقية ، لا يمكن أن يتحقق دون نفى هذه السيطرة نفسها ، الذى سيجقق نفى أدواتها ، ومن بينها الدين ، وهى المهمة الحقيقية الراهنة ، التى ستحققها الطبقات التى تنقلها السيطرة – بالأساس – وليس أدواتها ، بما هى محض أدوات •

يصبح الاختصار على دعوى « هدم الدين » ، كشرط التقدم ، واعتبار «الاحاد ثورة حقيقية» ، تسترا على الدين ، وحفزا – غير مباشر – لاستمراريته ، بما هو حرف للوعى عن وضع السيطرة الأصلى ، الذى يمثل الدين تجليا له • هو حرف للوعى عن أساس الدين وحوافز استمراره الاجتماعى ، وحرف للوعى عن الكيفيات والآليات الحقيقية لهدمه ، واستبدالها بكيفيات وآليات زائفة ، لاتساهم سوى فى تأكيد فاعليته فى يد الطبقات العربية المسيطرة ، ومن ثم ، فى تأكيده واستمراره •

تلك واحدة من أهم النتائج التى تمخض عنها البحث فى « الثابت والمتحول » ، فى الثقافة العربية • قاد اليها المنهج المثالى ، المستند على النظرة اللاهوتية للعالم ، فى تعارض مع التاريخية والجبدية • قاد المنهج الى أن تصبح الدعوة الحماسية للاحاد دعما للتدين ، والدعوة البلاغية لازالة الدين كليا تثبيتا له ، والدعوة الى تقدم الانسان العربى نفيا له • قاد المنهج الى أن تتحول امكانيات النهوض العربى المحتملة الى آفاق موصدة ، لا تتكشف الا مع سحر المعجزة السماوية المنتظرة •

وذلك كله ، وغيره ، شاهد على المنهج ، بقدر ماهو شاهد على صاحبه •

شوامش الفصل الثاني

(١) يمكن الرجوع - في ذلك - الى :

- الشهرستاني : الملل والنحل ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة (د ت) .
- البغدادي : الفرق بين الفرق ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة (د ت) .
- الأشعري : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٩ .

(٢) خطب سعد بن عبادة في الانتصار بقوله : « يا معشر الأنصار ، ان لكم سابقة في الدين وفضيلة في الاسلام ليست لقبيلة من العرب ، ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لبث في تومعه بضع عشرة سنة ، يدعوهم الى عبادة الرحمن ، وخلع الأولان ، فما آمن به من تومعه الا قليل ، والله ما كانوا يقدرون أن يمنموا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا يعرفوا دينه ، ولا يدققوا عن أنفسهم ، حتى اراد الله تعالى لكم الفضيلة .. فشدوا أيديكم بهذا الأمر ، فانكم احق الناس وأولاهم به » . فاجابوه جميعا : « ان قد وقعت في الرأي ، وأصبت في القول ، ولن نمد ما رأيت توليتك في هذا الأمر » . وسأله أبو بكر في خطبته على نفس النهج : « كنا معشر المهاجرين أول الناس اسلاما ، والناس لنا فيه تبع ، ونحن مشيرة رسول الله .. وأنتم وزرائونا في الدين ، ووزراء رسول الله .. فليس بمد المهاجرين الأولين احد عندنا بمنزلتكم ، فنحن الأمراء وأنتم الوزراء ، لا نفتات دونكم بمشروعة ، ولا نقضي دونكم الأمور » . فيقوم « الحباب بن المنذر » ليخطب : « يا معشر الأنصار : املكو عليكم أيديكم .. ولن يصدر الناس الا من رأيكم .. وان هبى القوم ، فمنا أمير ومنهم أمير » .

ابن قتيبة : الامامة والسياسة ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة ١٩٦٧

ص ١٢ ، ٢٥ .

(٣) الشهرستاني : الرجوع السابق ص ٢٢ .

(٤) الأشعري : الرجوع السابق ص ٣٩ .

(٥) تشير - في هذا الصدد - الى الفتوى التي أصدرها الأزهري في موافقة المعاهدة المصرية الاسرائيلية ، التي وقعها السادات مع بيجين ، لتعاليم الاسلام ،

استنادا على الآية القرآنية « وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل .. » تفسر
- أيضا - الى البرية التي أرسلها الشيخ « عبد العظيم محمود » شيخ الأمر -
الى القدس ، مؤيدا السادات ، في سياسته الجديدة مع إسرائيل . تفسر - أيضا -
الى أن الاسلام عند عبد الناصر كان « اشتراكي » ، و « طقليا » لدى السادات ،
و « انقلابيا » لدى الجماعات الإسلامية في مصر .

(٦) تكشف ذلك حركات الردة الجماعية ، واشتعال النعرات القبلية ،
وحركات الردة الفردية العديدة ، كالحطبة وغيره . أدرك « الحطبة » الجاهلية
والاسلام ، فاسلم ، ثم أرتد ، ثم أسلم ، ثم أرتد . ويقول في ذلك :

أعطنا رسول الله إذ كان بيننا فيا لعباد الله ما لأبى بكر
أيورها بكرا إذا مات بعده وتلك لعمر الله قاصمة الظهر

(٧) لا يخفف من هذه المنصرية القول بانقسام المجتمع العربي الى « إيدامي »
و « إيباضي » ، لسببين : الأول : أن « الإيباضي » - لدى « أدونيس » - يستوهم
« الإيدامي » كليا ، حتى لتتلاشى فاعلية الأخير في التاريخ العربي ، بحكم أنه مجرد
« نواة لذهنية مقابلة » (ص ٢١) . والثاني . أن هذا الانقسام - فيما لو افترضنا
به - يظل تمييزا خاصا بالمجتمع العربي ، يتخطى حدود التاريخ والقوانين
الاجتماعية ، أي يظل ملصقا منصريا .

(٨) نورد مثالا توضيحيا ثانيا ، يرصد فيه « أدونيس » الاختلاف الفقهى
بشأن تقسيم المالئ عند الفقهاء ، حول حتمية الأمر والنهى في القرآن والسنة
من علمها . ويستخلص أن « الجواب القالب في الفقه الاسلامي هو أن مدلول الأمر
هو الموجب .. وأن مدلول النهى هو التحريم » . ولكنه يستخرج من ذلك نتيجة
مؤداه « أن الحسن هو ما يقره الشرع ، أو يأمر به ، وأن القبح هو ما لا يقره
أو ما ينهى عنه . وليس للرأى أو العقل أن يقرر الحسن أو القبح » (ص ٥٢) .
وهي - فيما نرى - نتيجة خارجية ، متصفة . فالخلاف المطروح هنا لقهى لغوى ،
بأصق المالئ ، حول مسألة المعنى ، لا حول العلاقة بين الشرع والعقل .

(٩) أشار « أدونيس » - في الهوامش - اشارة عامة ، نوودها كاملة للدلالة
الخطيرة : « الحديث في وعى الإنسان العربي يتمثل في الشعوب والبلدان غير العربية ،
لا في تفكيرها وطرفه وحسب ، بل كذلك في حياتها وأساليب هذه الحياة . فالحديث ،
بالنسبة اليه ، هو الغرب أو الشرق الذى حاكى الغرب وأصبح مضاهيا له ، أى
أصبح وجها آخر للغرب . الحديث إذن يفترض في وعى العربي مجابهة مع عالم
مخالف . ومن هنا رافق الخلاف بين المحافظين والمجدين ورافقه دائما نقاش
حول الشرق والغرب وطبيعة الصلة فيما بينهما . وفي هذا الضوء نعرف كيف أن
الحضارة الغربية تعنى التفرع ، أى النقد والبحث وإعادة النظر الدائمة في الأكار
والأوضاع السابقة والرائحة . ونفهم كيف أنها قائمة على الحركة المتسائلة ، الخلافة .
ونفهم أيضا كيف أن الخلاف بين المحافظة والتجديد ، إنما هو تيفى الحضارة
الغربية . وفي هذا الضوء نعرف في المقابل كيف أن الحضارة العربية تعنى ، في
وعى الإنسان ، الثبات ، أى التقليد والنقل ، وكيف أنها قائمة على التفسير

والحاكاة ، وكيف أن الخلاف بين الحافظة والتجديد دليل أزمة وضياح . وتفهم ، باختصار ، كيف أن الحضارة العربية قائمة ، في وعي الإنسان العربي ، على السلامة وطلب النجاة ، في حين أن الحضارة الغربية قائمة على المغامرة وطلب المجهول .

راجع في هذا الصدد :

Bammaté No. our Dine, Dan tradition musulmane devant le monde actuel, in : tradition et innovation, E. La Baconnière Neuchatel, 1956. PP. 119 — 150, 351 — 379.

وأهمية هذه الإشارة أنها تضيء أصل فكرة « الثبات » العربي في مقابل « التغير » الأوربي ، بما تنطوي عليه من « تقليد وتقل وتفسير ومحاكاة وضياح وطلب النجاة » ، في مقابل « النقد والبحث وإعادة النظر الدائمة والحركة المتسائلة الخلاقة » . يتضح — بذلك — أصل ومصدر هذه المقابلة ، التي تمثل العمود الفقري للبحث كله .

(١٠) نشر — فقط — إلى تناقض الموقف من هذا « الدين الخاص » . فقد سبق أن أقر « أدونيس » الدين ، باعتباره « تجربة شخصية محضة » (ص ٣٣) دون إزالة « دين الفرد ذاته » .

الفصل الثالث

حسن حنفى : « التراث والتجديد »
تجديد التراث . . شرط النهوض

يمثل هذا العمل صرخة في وجه تدهور وضعية الانسان العربي الراهنة ، صرخة ضد الخلل الكامن في بنية المجتمع العربي ، والذي قاد الى التدهور الحالي . هو - بمعنى ما - رؤية للتدهور ، ومشروع للخروج . ومن ثم ، فهو - في اكتماله - مشروع لـ « النهضة الشاملة » . ذلك يشير الى أن « التراث والتجديد » هو - على مايقول مؤلفه - المقدمة النظرية للمشروع الكلي المنتظر ، الذي سيؤسس لزمن جديد، زمن لا يختلط فيه العقل بالوجدان، والخطبة بالفكر، والانفعال بالفعل . وهي صرخة ضد الأبنية الشاهقة التي تنهار بلا صوت ، فيتكشف العفن الذي يضرب في الأساسات التحتية . هي كل ذلك ، وغير ذلك .

ولكن .. كيف ؟

أولا : رؤية العالم

في المقدمة القصيرة للطبعة الأولى من « التراث والتجديد » ، يرجو الدكتور « حسن حنفي » أن « تصدر باقي الأجزاء على التوالي حتى يتحول الإصلاح الديني الى نهضة شاملة » (ص ٥) * . ذلك يشير الى قدرة العمل الفكري وفعاليته ، فيما يشير الى تصور أساس « النهضة الشاملة » .

ولكن هذه الاشارات الأولى ، التي تركز على الاستنتاج ، تتكاثر - فيما يلي المقدمة - في اشكال متعددة ، متخذة طابعا تقريريا ، صريحا ، يكشف الكثير من ابعاد رؤية العالم والتراث ، عند « حسن حنفي » :

(*) سيتم اعتماد هذه الكيفية في تحديد موقع الانبياس من « التراث والتجديد » ، من قبيل الاختصار . أما الأرقام التي ستوضع أعلى السطر ، فهي خاصة بمراجع الدراسة . والطبعة التي نتمتع عليها من « التراث والتجديد » هي الطبعة الأولى ، الصادرة في القاهرة ، من المركز العربي للبحث والنشر ، ١٩٨٠ .

ومن الواجب الاعتراف - بداية - بصعوبة هذه المهمة الضرورية ،
نتيجة لاختلاط العديد من الأفكار والتصورات المطروحة فى « التراث
والتجديد » ، بل وتضاربها أحيانا ، الى الحد الذى يصبح معه عسيرا
استخلاص نسق فكرى متسق - داخليا - الا اذا اعتبرنا ان مثل هذه
الرؤية تمثل نسقا خاصا ، ينطوى على آلياته المتميزة .

١ - الحضارة ٠٠ والدين

تبدا رؤية العالم لدى الدكتور « حسن حنفى » - فى مرتكزها
الرئيسى - من تفسير نشأة الحضارات الرئيسية فى تاريخ العالم ، أى
الحضارات المركزية ، حيث « الغالب ان كل الحضارات المعروفة حتى
الآن حضارات مركزية نشأت من مركز واحد هو الدين ، سواء كان ذلك
فى الأساطير اليونانية بالنسبة للحضارة اليونانية أو فى الانجيل بالنسبة
للحضارة الأوروبية أو فى التوراة بالنسبة للتراث اليهودى أو فى كتاب
الموتى والأساطير المصرية بالنسبة للحضارة المصرية القديمة ٠٠ أو فى
القرآن والسنة بالنسبة للحضارة الاسلامية » (ص ١٧٧) .

تبدو الرؤية - هنا - دينية ، دون أن تتكشف عن التعصب الدينى
التقليدى ، الذى يصبح معه أحد الأديان - وفقا للانتماء لهذا الدين أو ذاك -
هو الدين الوحيد ، فيما لا تزيد الأديان الاخرى عن مجرد خزعات .
فمنظرة المؤلف - التى تتساوى فيها « دينية » كل الأديان - تتفق وما استقر
عليه المفهم العلمى ، عامة ، لماهية الدين ، فى ذاته . ولكن هذه النظرة
تلقى أداة هدمها المباشر فى الرؤية الدينية للعالم ، والتى تلتقى مع المفهم
التقليدى للدين ودوره فى تحقيق الوجود الانسانى ، بما الدين أصل ،
أو - بالتحديد - الأصل البدئى المستمر ، والضمان الأخير .

ولكن السؤال المنطقى الذى يفرض نفسه ، فى هذا السياق ، هو :
إذا كانت الحضارات المركزية قد نشأت من مركز واحد هو الدين - وهو
افتراض نناقشه فيما بعد - فم ، على وجه التحديد ، نشأ الدين ؟

ونبادر بأنه لايصح - هاهنا - التذرع بالمصدر « السماوى » للدين ،
وخاصة أن « حسن حنفى » قد أدرج « الأساطير اليونانية » و « كتاب
الموتى والأساطير المصرية » ، بل و « قوانين حمورابى » و « وصايا
كونفوشيوس » ، و « الفيداانتا » ضمن مفهومه للدين ، متخطيا حدود

الاديان « السماوية » الثلاثة الكبرى ، لتنتفى إمكانية الاعتصام بالمصدر « السماوى » ، كمصدر مطلق للاديان .

لامفر - اذن - من اللجوء الى التاريخ ، للتحقق من صحة الفرض السابق ، ويبحث مصدر الدين ذاته . ولنتخذ من الدين الفرعونى ، الذى اعتد به « حسن حنفى » ، مثالا يضىء جوانب القضية المطروحة ، ويعنى من كثير من الحرج والحساسية فى معالجة القضايا الدينية .

فقد نشأت الآلهة الأولى الفرعونية فى خضم العلاقة بين الانسان والطبيعة ، على ما يجمع المؤرخون وعلماء الاديان . فقد واجهت الطبيعة الانسان كقوى مختلفة (غير موحدة) ذات جبروت كلى شامل . وفيما كان يستمد منها اسباب البقاء ، فانها كانت تزرع فى قلبه الرعب المهلول ، المقترن - فى بعض الاحيان - بالضرر القادح . وربما كان البعد المعرفى هو اهم ابعاد العلاقة بين الانسان وبين هذه القوى ، اذ كانت مجهولة الحدود ، مفاجئة الفعل ، غامضة بلا قوانين : فكان لا محذور من ان يفترض لها حدودا وقوانين ، ليتمكن من السيطرة عليها معرفيا ، فيتمكن - بالتالى - من مواجهتها واستئناسها ، بل وتبرير عجزه - أحيانا - أمام انتفاضاتها الجامحة . واصبحت القوى الطبيعية - أمام عجز الانسان المعرفى عن اكتشاف قوانينها - قوى فوق أرضية ، متشخصة ، تملك قدرات تفوق القدرات الانسانية ، فتتعمك فى مصير الأشياء - سلبا وإيجابا - كما يليق بكائنات مدركة ، واعية . لم يكن هناك - اذن - مطر ، ولكن كان ثمة اله للمطر ، يرسله ويمنعه وقتما يشاء . ولم تكن شمس ، أو عواصف ، أو نار ، أو ماء ، أو خصب ، ولكنها الهة الشمس والعواصف والنار والماء والخصب . كانت العلاقة مشخصة بين الانسان وهذه القوى ، تأخذ فيه الأخيرة الملامح والحالات الانسانية المتراوحة بين الغضب والغدر والرضاء والوفاء . فلا مفر - اذن - من تقديم الطقوس والقرابين والصلوات ، استمالة لها وتقربا منها ، للتأثير على ارادتها ، فتصبح اكثر طواعية وأقل عنفا وعدوانية .

بذلك ، تعددت الآلهة بتعدد الظواهر الطبيعية المجهولة ، ويتعدد القبائل والبلاد . وهكذا ، استطاع الانسان أن يكتشف حلولاً - على نحو ما - لمشاكله المستعصية فى مواجهة الطبيعة ، بديلا عن النقص المعرفى لديه فى اكتشاف قوانينها الموضوعية . فالقدرة الهائلة لآلهة

الطبيعة هي المرادفة للنقص الهائل للمعارف الإنسانية عن الطبيعة المحيطة والاطر الخارجى الذى يتحرك فيه الانسان .

ولكن اسوار الآلهة الصغيرة تنقلص وتنتهى بتنامى معرفة الانسان لخبائيا الطبيعة وقوانينها . قآلهة المطر والعواصف والنار والماء والغابة . الخ ، تخلى مكانها ، وتسقط عنها هيبتها السابقة وقدراتها الأسطورية ، كآلهة ، باكتشاف الاتسسان لقوانين الظواهر الطبيعية التى تمثلها ، لتحل محلها آلهة جديدة تمثل المناطق الجديدة ، التى لم يصل الوعى الانسانى الى اكتشافها .

واذ ترتفع التراتيل فى مصر القديمة لآلهة الشمس : و لقد أبعدت العاصفة ، وأزجيت المطر ، وحطمت السحاب (١) ، فانها تكشف نطاق فاعلية الآلهة فى ذلك الزمن السحيق : الطبيعة . فهى فاعلة فى الظواهر الطبيعية ، تنشر الرياح والأعاصير ، وتطلق البرق والرعد ، وتضئل السماء بالنجوم ، وتعطى الأرض الخصوبة ، والأشجار الثمار ، والوديان المياه . ولا تمتد هذه الفعالية الى المجال الانسانى ، الا على نحو غير مباشر ، بل - وربما - غير مقصود من الآلهة ، اذ تقع نقائص فعاليتها فى الظواهر الطبيعية على الوجود الانسانى ، سلبا وإيجابا . أنها المرحلة التى كانت فيها العلاقة بين الانسان والظواهر الطبيعية هي العلاقة الرئيسية التى تميز وجوده العام ، بلا وسيط من تنظيم اجتماعى متماسك .

ولكن ، سرعان ماتدخل ساحة الفعل ، الى جانب القوى الطبيعية ، قوى اجتماعية ، غامضة وساحقة ، تمتلك من قدرة السيطرة ، ومن المقابلية للتأويل والتجريد ، ماتملكه الظواهر الطبيعية نفسها . بذلك ، تمتلك الآلهة خواص اجتماعية أساسية ، ويمتد نطاق فعاليتها الى الحياة الاجتماعية ، بشكل مباشر ، كممثلة لقوى اجتماعية تاريخية ، دون أن يزول تأثيرها السابق فى الظواهر الطبيعية ، فى جوهره . انها - بالأحرى - مهام جديدة ، تضاف الى مهامها السابقة ، فيمتد نطاق فعاليتها ، متخذاً شكلا أكثر تعقيدا وتركيبا .

فالأناشيد المصرية القديمة تعترف لاله الشمس بسيادته على أرض مصر : « انه هو الذى زانك . انه هو الذى شيذك . انه هو الذى أسسك . وانك تغعين لأجله كل شيء يقوله » (٢) . ولكن اله الشمس لم يفعل ما فعل

لمصر مجانيا ، بل - بالتحديد - من أجل الفرعون الجالس على العرش ،
وتبرز العلاقة بين الاله والفرعون كملاقة متعددة المستويات والأبعاد ،
تكشف - بجلاء - العلاقة بين الدين والدولة .

فالاله حليف الملك وحاميه : « انه يجعل مصر العليا مستقرة لأجله ،
انه يجعل مصر السفلى مستقرة لأجله ، انه يقوض لأجله حصون آسيا ،
انه يهدىء لأجله كل الناس الذين صاغهم تحت أصابعه » (٣) . يصبح الاله
- بذلك - أداة من أدوات النظام ، يؤدى مهمة البوليس (فرض الاستقرار
والهدوء) ، ومهمة الجيش (صد الغزوات والخروج الى الفتوحات) .
وهو - هنا - أداة من أدوات التوحيد السياسى .

بل ان دور الاله يسبق تنصيب الملك ، ولا يقتصر على أن يكون دعما
للأمر الواقع . فهو خالق الأمر الواقع نفسه ، ليصبح - من ثم - حريصا
على استمراره . فهو الذى يتوج الملك ملكا ، ابتداء ، ليصبح مسئولاً
عن دوام الملك . هكذا نفهم صلوات واعتراقات رمسيس الثالث للآلهة :
« لقد اقمتمونى ملكا له الحياة والصحة والقوة على كل الأرض ..
ولأجلى صنعتكم الكمال على الأرض » (٤) .

ولكن هذا التمايز بين الاله والفرعون ينتفى تدريجيا ، أو على
نحو متفاوت ، بتداخلهما معا ، واحتلال أحدهما لموقع الآخر ، على نحو
ما تكشف عنه أنشودة الشمس فى متون الأهرام . فهذه الأنشودة تخاطب
مصر بأسهاب ، معددة لها المنافع التى تتمتع بها فى كنف حماية اله
الشمس وسيادته . ومن ثم ، تقدم مصر لـ « رع » ثروتها ومصولها .
ولما كان فرعون واله الشمس نفسا واحدة ، فإن فرعون يهب تلك المنافع
لمصر ، وهى من جانبها تقدم له نفس العطايا التى تقدمها لاله الشمس .
ولهذا السبب نجد أن الأنشودة بأكملها معاداة مع نكر اسم فرعون مكان
اسم « رع » أو « حور » ، حيثما وجدا فى الأنشودة الأصلية . ويتلك
الكيفية كان الملك يستحوذ لنفسه على كل الاحترام وعلى كل القرايين التى
كان يتسلمها اله الشمس من مصر (٥) .

وبالتالى ، يصبح متوقعا أن تقرر متون الأهرام - صراحة - « أن
هذا الملك « بيبى » قد ولد من أبيه « أتوم » قبل أن توجد السماء وقبل
أن توجد الأرض ، وقبل أن توجد الناس وقبل أن
توجد الآلهة ، وقبل أن يوجد الموت » (٦) . ويبين الملك فى اكتساب امتياز

على الآلهة ذاتها . وهو امتياز يتصاعد من أنشودة لأخرى الى أن يبلغ حده الأقصى - ربما - فى أنشودة الملك « وناس » : « أن مجد الملك « وناس » موجود فى السماء . مثل والده الذى أنجبه . وحينما أنجبه كان « وناس » أقوى منه . ان الملك « وناس » يأكل الرجال ويتغذى بالآلهة . . . والمملك « وناس » هو الذى يلقف سحرهم . . . وتعاويزهم فى جوفه . ورتب الملك « وناس » لم تسلب منه . فانه ابتلع علم كل اله . ومدة حياة الملك « وناس » هى الأبدية . وحده هو مالا نهاية فى مكانته هذه . (ان أراد فعل وإذا لم يرد لم يفعل) « (٧) . هكذا يتصاعد سلطان الملك ، ابتداء من بنوته لـ « أتوم » ، وانتهاء بتحويله الى المطلق الوحيد بين « جمهور » الآلهة النسبية .

هكذا ، يصبح فرعون - الاله بين الآلهة ، بل المسيطر على الآلهة فى بعض التصورات - يصبح مبدأ وجود شعبه ، ومبرر استمرار هذا الوجود ، لدى اللاهوت الحكومى . وتصبح وظيفة اللاهوت الحكومى - بالتالى - « البناء الدينى لملك فرعون الذى يقتضى المحافظة على العالم كما خلقته الآلهة » (٨) . ومن ثم ، فما كان للفرعون أن يفلت هذه الأداة الخطيرة من سيطرته المحكمة . فقد ظل فرعون على الدوام بوصفه الوجه الرسمى الوحيد للعبادات - الزعيم الروحى لما يمارس فى المعابد من شعائر ، والوزير الأوحد للعبادات فى مصر كلها . وهو - بذلك - صاحب الحق فى وضع الشخص المناسب فى المكان المناسب ، مادام يرى ذلك ، وفى أى وقت يشاء (٩) .

يصبح الاله هو الصورة الخيالية للفرعون الحاكم - أحيانا - وهو الفرعون الحاكم ، فى أحيان أخرى . والى تأثير عهد الاتحاد الأول (قبل سنة ٤٠٠٠ ق م) يرجع السبب فى انتقال الأوضاع والمميزات الحكومية الدينية التى كانت تشير عليها الحكومة المصرية الى أنظمة اله الشمس فى « هليوبوليس » بصفته الاله القومى ، فاصبح ملك كل الآلهة ، وخطبه الناس بقولهم : « انك أنت الذى تشرف على كل الآلهة ولايشرف عليك اله ما » . وكذلك أصبح هو فى الوقت نفسه الحاكم الأعلى المتصرف فى مصير كل الناس . . . وقد تغيرت مظاهره الخارجية تبعا لهذا التحول ، فتحول زورق الغاب المزودج الذى كان يسبح فيه اله الشمس ، فيما قبل التاريخ ، الى سفينة ملكية فاخرة مثل سفينة فرعون الأرضية (١٠) . ان اله الشمس أصبح نوعا من انعكاس سماوى للحاكم الأرضى (١١) .

وندرک أن تطورا جديدا قد لحق بالفكر الدينى ، حينما تتردد أنشودة الشمس التالية ، التى تعود الى عهد أمنحتب الثالث (١٤١١ - ١٣٧٥ ق م) : « أنك صانع مصور لأعضائك بنفسك / ومصور دون أن تصور / منقطع القرين فى صفاته مخترق الأبدية / مرشد الملايين الى السبل ٠٠ / أنت خالق الكل ومأنجهم قوتهم ٠٠ / هو الذى يرى ما خلق ٠٠ / وهو يخلق الفصول والشهور / فالحرارة عندما يبرد / والبرد عندما يشاء » (١٢) . ندرک أن كافة الصفات الطبيعية والاجتماعية للألهة المتعددة قد أسبغت على اله واحد كلى القدرة ، ليس سوى انعكاس الانسان المجرى . هى عملية التوحيد السياسى التى أسست لـ « التوحيد » الدينى ، الذى سيسم الأديان الثلاثة الرئيسية القادمة .

ماسبق لايمنى الا رسدا للشكل العام للتطور الدينى ، من مرحلة الى اخرى . ولكن التداخل بين هذه المراحل قائم تاريخيا ، دون حدود فاصلة نهائية . فمن المحتمل جدا أن أقدم صورة تخيلها المصرى لاله الشمس يرجع تاريخها الى العهد الذى كان لا يزال فيه مصريو عصر ما قبل التاريخ يعيشون عيشة الصيد فى مناطق الدلتا ، وذلك عندما تخيلوا اله الشمس فى شكل صياد يندفع أو يجذف فى زورق يشبه الرمث مؤلف من حزمتين من الغاب ليعبر به مستنقعات الغاب . ولا تزال لمحات عن هذا التصور العتيق محفوظة لنا فى أقدم فقرات « متون الأهرام » ، إذ كثيرا ما نجد اله الشمس مصورا بصورة انسان يجذف عبر المستنقعات السماوية فى زورق المزدوج (١٣) .

ذلك يعنى أن هذه الآلهة ليست سوى آلهة تصورية ، تنبثق فى الخيال الانسانى ، وتكسب الملامح المتحولة بتحول علاقة الانسان بالطبيعة والنظام الاجتماعى . انها المرادفة للاحساس الانسانى بالقهر تحت وطأة الطبيعة الطاغية والجهولة ، والنظام الاجتماعى الأعلى القاهر والغريب . وهى - فى نفس الوقت - صورة معرفته بالعالم ومستواها ، وطموحه الغامض لتجاوز وضعه الوجودى والمعرفى .

ماسبق يعنى أن الدين كان انعكاسا للحضارة الفرعونية واحد مكوناتها الأساسية ، دون أن يكون مركزها ، على نحو ما يقطع بذلك « حسن حنفى » . فالمركزية السياسية للدولة - وهى من أهم سمات التكوين التاريخى المصرى - لم تنشأ من الدين ، على سبيل المثال ، وانما نشأت

من ضرورات اجتماعية تاريخية ، نتناولها - تفصيلا - فى فصل لاحق .
 بل انها - هذه المركزية - كانت عاملا رئيسيا فى تحويل الدين - ذاته -
 الى المركزية والتوحيد ، من خلال توحيد القبائل والجماعات والمقاطعات
 المختلفة ، بما ادى الى الدمج بين الهتها ومعتقداتها وطقوسها ، وصولا
 الى الاله الأعلى « خالق الكل ومانحهم قوتهم » . منقطع القرنين فى
 صفاته ، مخترق الأبدية » . فتوحيد القبائل والمقاطعات فى مصر واحدة
 مركزية ، يحكمها ملك واحد مركزى ، قد خلق الأساس المادى للتوحيد ،
 فى شخص الملك الطاغى ، الذى ينتصب غريبا عنهم ، وضروريا لهم ،
 ومتساميا فوقهم ، فى آن .

ولكن الدين - هنا - يلعب دورا هاما فى علاقته المركزية بالدولة
 فهو - من ناحيته - يساهم فى تأمين المركزية السياسية للدولة ، حينما
 يمثل المركزية العقائدية (الايديولوجية) ، التى تشد الأطراف المتناثرة
 الى وحدة تصورية ، الى الحد الذى يصبح معه الخروج على النظام
 السياسى خروجا على النظام العقائدى ، بما يمثل ذلك من رادع قوى ،
 ايديولوجيا . وفى نفس الوقت ، يمثل الدين - فى هذا السياق - درعا
 فكريا مضادا للغزوات الخارجية ، ويصبح الانتماء الى دين واحد مركزى
 تأكيدا للانتماء الى النظام السياسى المركزى .

هكذا تتبدى العلاقة بين الدين (كأحد اشكال الوعى) والوجود
 الاجتماعى ، علاقة تاريخية ، جدلية . ولكن اذ يقلب « حسن حنفى » هذه
 العلاقة الموضوعية رأسا على عقب ، فانه - بالتالى - يكون نسقا كاملا
 من الأفكار والتصورات لا يقف على قدميه ، بل على رأسه ، بما هذه العلاقة
 هى محور رؤية العالم لديه :

٢ - طبيعة الظواهر

واذا كانت الحضارات المركزية قد نشأت - لدى « حسن حنفى » -
 من مركز واحد ، هو الدين ، فان « العنصر الدينى » يصبح - بذلك - « هو
 الدافع الأول لتكوين الظاهرة » (ص ٩٥) ، حيث « الظاهرة لاهى صورية
 ولاهى مادية بسل هى ظاهرة شعورية ، أى ان الأبنية - اجتماعية
 وسياسية واقتصادية - والأبنية الفوقية من نظريات وآراء وموروثات ثم
 توحيدها فى الأبنية الشعورية ، وهى الأبنية الفعلية التى تحدد سلوك
 الجماهير » فالواقع خارج الشعور خواء .. بل تتحدد الأفعال والوقائع

بكونها ابنية للشعور « (ص ٥٧) • و « التفسير الوحيد للظاهرة هو
ارجاعها الى اصولها فى الروحى » (ص ٧٨) •

ولكن ، ماهى اصول الوحى (الدين) ذاته ؟ وماهى الدافع الأول
لتكوين « العنصر الدينى » ذاته ؟ انها الأسئلة الفاصلة التى تفرض نفسها
فرضا ، بين الحين والآخر ، دون أن يجزؤ المؤلف على طرحها ، فيغض
الطرف عنها ، وعن اجاباتها الحرجة والمحرجة •

ولكننا نعلم — من خلال عرضنا السابق لعلاقة الدين بالوجود
الاجتماعى — أن الدين ، أو « العنصر الدينى » ، لا ينشأ ذاتيا ، كما لا ينشأ
بفعل قوى ميتافيزيقية ، وانما هو تحول الأرضى ، المادى ، الى فوق
أرضى ، مثالى ، تجريديا ، فى شكل تصورات مجردة • قطبيعة العلاقة
بين الانسان والطبيعة ، وبينه وبين النظام الاجتماعى هى « الدافع الأول »
لتكوين « العنصر الدينى » • أى أن « العنصر الدينى » ليس مطلقا — من
ناحية — وليس « الدافع الأول لتكوين الظاهرة » — من ناحية ثانية — بما
أصل الظاهرة ، بل اصل الدين ، ليس دينيا ، بل دنيوى ، والا كنا كمن
يفسر الماء — بعد الجهد — بالماء •

وحتى الصراعات الدينية — بين المذاهب والنحل المختلفة — لاتجد
تفسيرها « الوحيد » فى الدين • فالصراع بين « آمون » و « آتون » على
عهد « اخناتون » — على سبيل المثال — لا يستند ، أولا ، على عامل «وحيد»
يمتلك تفسيره الكلى والنهائى ، شأنه — فى ذلك — شأن أية ظاهرة •
كما لا يصلح الاعتبار الدينى — ثانيا — المفسر الأساسى ، برغم أنه أحد
مقومات الصراع • بل ثمة عدة عوامل متشابكة ، يتصدرها الصراع
السياسى بين « اخناتون » و« كهنة » « آمون » ، وحاشية الملك السابق ،
السيطرين على ثروات الدولة ، وتكوين أول امبراطورية فى التاريخ •
أدى العامل الأول — ضمن ما أدى — الى صعود « آتون » ، مشكلا ضربة
قوية لطوائف الكهنة والحاشية والموظفين ، من خلال ضرب مبرر حصولهم
على الامتيازات • وأدى العامل الثانى الى اكتساب « آتون » الصفة
العالمية : « أنت جميل وعظيم ومتلئلى ومشرق فوق كل أرض • وأشعته
تحيط بالأرضين حتى نهاية جميع مخلوقاتك » (١٤) •

ذلك يشير الى أن الظواهر — عامة — مادية ، أو انعكاس لواقع
مادى ، وتعبير عنه ، قد يتخذ أكثر الأشكال والعلاقات بعدا عن المباشرة

والأحادية • والبناء « الشعوري » هو أحد تعبيرات وفتائج العلاقة بين الإنسان والعالم المحيط ، بما هو بناء انساني اجتماعي • فإذا كان « حسن حنفي » يقر بوجود « أبنية اجتماعية وسياسية واقتصادية وأبنية قومية » ، فإن « توحيدها في الأبنية الشعورية » لا يليقها ، أو يبطل وجودها ، فور عملية التوحيد هذه ، لتستقر - وجودا أخيرا - في هذه « الأبنية الشعورية » • بل تظل - من قبل ومن بعد - قائمة موضوعيا ، مستقلة عن تلك « الأبنية الشعورية » • ومن ثم ، يظل تأثيرها الفاعل في هذه الأبنية الشعورية قائما ، دون انقطاع •

على ذلك ، يصبح القول بـ « أن الواقع خارج الشعور خواء » نوعا من الاغراق في المثالية - من ناحية - وبلوغ الحد الأقصى من الاختلاط الفكري ، من ناحية ثانية • فهو يعني أن تلك الأبنية الاجتماعية والفوقية قد كفت عن كل وجود موضوعي ، بتوحيدها في الأبنية الشعورية • أي أنها تحولت من أبنية موضوعية الى شعورية ، لينقطع - فورا - وجودها الخارجي المستقل • فقد تحولت - بذلك ، مرة واحدة ، الى الأبد - الى أبنية شعورية • أما إذا اكتشفنا - من بعد - وجود أبنية اجتماعية • وفوقية ، برغم ذلك ، فيجب ألا نعزى ذلك الى وجود خلل فادح في المنطق السابق ، ولكن يمكن أن نعزوه الى خديعة مبهولة من نوع ما •

وليس من قبيل السخرية الإشارة الى ما في هذا المنطق من نزوع « سحري » • فالقول بتوحيد الأبنية « الخارجية » - الاجتماعية • والثقافية - في الأبنية « الداخلية » - الشعور - يفترض ، بدتيا وجودا مستقلا للأبنية الأولى ، سابقا على عملية « التوحيد » • ولكن تحقق هذه العملية - « سحريا » - يلغى الوجود الموضوعي للأولى ، بعد أن تحل في الثانية ، لتتحول الأبنية الشعورية - من بعد - الى صاحبة الوجود الموضوعي الوحيد ، وخارجها خواء •

وإذا كان المؤلف يحدد « الشعور » باعتباره « مستوى واحدا من الإنسان ، يختلف عن العقل والقلب والوعي » (ص ١٥٣) ، فما هو موقع المستويات الأخرى من هذه العملية ؟ وما نصيبها من الخواء ، بما في خارج الشعور ؟ وما هو دورها ؟

هكذا ، تختصر الفعالية الانسانية في العالم الى فعالية مستوى واحد من الإنسان • وهكذا ، يصبح هذا المستوى الواحد قادرا على

استيعاب العالم الى حد نفى وجوده الموضوعى . وهكذا ، تصبح اية دعوة لتغيير الواقع الواقعى والحقيقى عبثا لاطائل من ورائه ، اذ التغيير الممكن الوحيد - وفقا للمنطق السابق - هو التغيير فى الشعور ، لا الواقع الخواء ، هذا التغيير الذى لن يغير - فى « واقع » الأمر - شيئا .
أما تغيير الواقع الخواء ، فلن يكون الا خواء .

٣ - الوعى .. والواقع

يصبح « الاتجاه النفسى هو الواقع كله سواء من قبل الجماهير المكونة للواقع أو من قبل المحلل الذى تتحدد رؤيته للواقع باتجاهه النفسى » (ص ٥٦) . « ومالم تتغير جذور التخلف النفسية كالخرافة والأسطورة والانفعال والتاليه وعبادة الأشخاص والسلبية والخنوع فان الواقع لن يتغير » (ص ٥٥) . و « لا يحدث التغير الا بعد حدوث الوعى بالتغير ، والوعى بالتغير هو وعى سياسى أو وعى حضارى وهذا لا يحدث الا بوعى ايديولوجى » (ص ٥٨) . ويستدرك « حسن حنفى » بأن لفظ « نفسى » لا يدل على مدلوله فى علم النفس بل يدل على الوعى أو الشعور - وهو عالم البواعث والدوافع والموجهات » (ص ١٢ - هامش) .

هكذا ، تكتمل الدائرة .

فالوعى أو الشعور هو الواقع كله . ورؤية الواقع تتحدد به . وتغير الواقع - بالتالى - مرهون بتغير هذا الوعى أو الشعور ، أو بحدوث الوعى بالتغير .

ولكن .. كيف يحدث الوعى .. ؟ ولماذا ؟

لا يحدث « التخلف » - بداية - بصورة قدرية ، أو ذاتيا ، طالما هو تخلف انسانى ، اجتماعى . يحدث - اذن - نتيجة لعوامل انسانية اجتماعية ، تتعلق بالشروط الخاصة للعلاقات الاجتماعية . فهو ليس تخلفا ميتافيزيقيا ، طالما كان الحديث عن الوجود الانسانى الاجتماعى . ومن ثم ، يجب البحث عن جذور التخلف الاجتماعية .

ولايعنى ذلك اننا ننفى ان ثمة جذورا فكرية للتخلف ، ان « الوعى المتخلف » - اذا صح التعبير - يشكل أحد جذور التخلف الاجتماعى العام ، ولكنه يعنى ان الجوهرى فى بحث « التخلف » هو فى الحقيقة فى

جذوره الموضوعية ، المادية ، حيث « البواعث والدوافع والموجهات »
- مكونات الوعي - ليست محض بواعث ودوافع وموجهات شعورية ، وليست
- بالأساس - كذلك . كما أن جذورها لا تكمن - بالتأكيد - فى الشعور ،
أو الوعي .

يجب البحث - إذن - فى عملية تكون الوعي ، واليآته الخاصة .

وهى عملية تكشفنا قوانينها الأساسية لدى معالجتنا المقتضبة
السابقة لتكون الوعي الدينى . فالعلاقة بين الانسان والعالم الخارجى
- الطبيعى والاجتماعى -هى محدد الوعي ، فى كافة أشكاله . هكذا - على
سبيل المثال - انعكست قوى الطبيعة « الطبيعية » - ولكن الغريبة ،
والساحقة - فى ذهن الانسانى البدائى ، فى صورة آلهة متشخصنة ،
لتنعكس - فى مرحلة تالية - قوى اجتماعية ، تشابه قوى الطبيعة فى
غرابتها وسيطرتها ، متشخصنة فى صورة آلهة اجتماعية ، وتخلى الآلهة
الطبيعية مكانها بتقديم المعرفة الحقيقية بقوى الطبيعة .

فالوعي - هنا - هو تحول الواقعى ، الخارجى ، الى ذهنى ، داخلى ،
مشروطا بمستوى المعرفة الذى بلغه الانسان فى هذه المرحلة أو تلك ، ذلك
المستوى الذى يحدد شكل التحول ، ومدى انحرافه عن الواقعى ، متضافرا
مع توجه الانتماء الاجتماعى - أنه - إذن - وعى بالعالم ، يتحقق فى العالم ،
من خلال تلك العلاقة المتبادلة بين الانسان والعالم . فالخرافة والأسطورة
والتأليه هى بعض أدوات - أو أشكال - وعى العالم الخارجى ، فى مرحلة
بدائية من التطور الانسانى ، حينما لم يكن ممكنا - بعد - اكتشاف القوانين
الموضوعية التى تحكم العلاقة بين الانسان والطبيعة والنظام الاجتماعى ،
فتسم « اختراع » قوانين ذاتية لعقلنة هذه العلاقة وتبريرها ، من خلال
التشخيص .

ولكن ، برغم التوصل المضطرب الى اكتشاف القوانين الموضوعية ،
الا أن أحلالها بديلا للوعى الزائف - الخرافى والأسطورى والتأليى -
لا يتحقق ذاتيا ، بل يتحقق من خلال قوة اجتماعية ذات مصلحة فى ذلك ،
وتستطيع أنجازها . ومن ناحية أخرى ، فثمة قوى اجتماعية قائمة ، تتوافق
مصلحتها مع استمرار هذا الوعي الزائف ، أو أن هذا الوعي - بالتحديد -
يمثل أداة من أدوات وجودها الاجتماعى ، والحفاظ على مصالحها
الرائدة .

وهامنا ، ليس ثمة علاقة شرطية من يعد واحد ، بين تغير الوعى وتغير الواقع ، بل علاقة مركبة ، متداخلة • فكما سبق وأشرنا ، فإن تغير الوعى الزائف مرهون - أولا - بوجود وعى حقيقى موضوعى ، و - ثانيا - بوجود قوة اجتماعية / سياسية تتحقق مصلحتها بتسييد الوعى الحقيقى ، وهدم الزائف • وإذ لايمثل هذا الوعى الحقيقى محض ضرورة معرفية مطلقة ، وانما أداة معرفية فى تحقيق مصالح اجتماعية استراتيجة ، فإن سيادته مرهونة بالسيادة الاجتماعية لهذه القوة ، أى مرهونة بنجاح ثورتها وسيطرتها • وفى نفس الوقت ، فإن اضطراب تزايد وانتشار الوعى الحقيقى ، وهدم الزائف ، يمثل أداة ومقدمة ضرورية لنجاح الثورة ، والتغيير الشامل للوعى القائم • فهو اشتراط نسبى متبادل ، يقوم على ضرورات اجتماعية •

ولكن هذا الوعى الحقيقى - هو أيضا - نتاج للواقع ، يتحدد بالانتماء الاجتماعى والاتجاه الفكرى - معا - للباحث أو المفكر ، وليس باتجاهه النفسى (أى الوعى ! أو الشعور) ، على مايقول « حسن حنفى » • هو اكتشاف للقوانين الموضوعية واتجاه حركتها فى الواقع ، لآخارجه • فطالما أن الأفكار ليست رياضات ذهنية من قبيل التسلية والترجيع عن النفس ، بل هى رؤية للعالم ، وانمياز ، وتضاد ، فإنها تمثل موقعا وموقفا فى الصراع الفكرى الدائر فى المجتمع ، أى فى الصراع الاجتماعى الذى يتجرد الى شكل فكرى ، أو يدور على الساحة الفكرية •

ثانيا : رؤية التراث

١ - مفهوم التراث

التراث ، لدى « حسن حنفى » ، « هو مجموعة التفاسير التى يعطيها كل جيل بناء على متطلباته خاصة وإن الأصول التى صدر منها التراث تسمح بهذا التعدد لأن الواقع هو أساسها الذى تكونت عليه • ليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التى لا تتغير بل هو مجموع تحقيقات هذه النظريات ، فى ظرف معين ، وفى موقف تاريخى معين ، وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها ، وتكون تصوراتها للعالم » (ص ١١) • « ليس التراث موجودا صوريا له استقلال عن الواقع الذى نشأ فيه ويصرف النظر عن الواقع الذى يهدف الى تطويره بل هو تراث يعبر عن الواقع الأول الذى هو جزء من مكوناته » (ص ١١) • والتراث

ليس قيمة في ذاته الا بقدر ما يعطى من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره « (ص ٩) • « أن أهم ما يميز التراث في أصوله وفي نشأته وتطوره هو حركته وعدم ثباته » (ص ٥٩) •

ويتحدد « التراث » - لدى « حسن حنفي » - في نوعين من « العلوم » : العلوم الدينية العقلية (علم الكلام ، والفلسفة ، وأصول الفقه ، وعلوم التصوف) ، والعلوم الرياضية والطبيعية والانسانية •

ذلك هو الملمح الأول في رؤية التراث • وهو ملمح يشي - في بعض جوانبه بتناقض واضح مع رؤية العالم - لدى نفس الكاتب - والتي سبق معالجتها ، في القسم السابق •

ففينا كان الوعي - قبلًا - هو أساس الواقع ، ينقلب الوضع - هنا - رأسا على عقب : فالتراث يعبر عن الواقع الذي صدر منه • « وأن ما عبر عنه القدماء باسم « أسباب النزول » لهو في الحقيقة أسبابية الواقع على الفكر ، ومناداته له • كما أن ما عبر عنه القدماء باسم « الناسخ والمنسوخ » ليدل على أن الفكر يتحدد طبقا لقدرات الواقع وبناء على متطلباته » (ص ١١) •

وإذا كانت العلاقة بين التراث/الوعي والواقع قد اتخذت - هذه المرة - وضعها الصحيح ، في حدوده العامة ، فإن مفهوم التراث ذاته يحتاج إلى إمعان نظر •

فالمفهوم ينصرف - لدى المؤلف - إلى التصورات والأفكار والمعتقدات ، عامة ، وإلى العلوم الدينية العقلية (أصول الفقه • الخ) خاصة ، والعلوم العقلية الخالصة ، كالعلوم الرياضية والطبيعية • ومن بعد ، يختزل التراث العربي إلى « العلوم الدينية » التي خرجت بشكل مباشر من « نصوص الوحي » (ص ١٩٢) ، ليصبح - في هذه الحالة - التراث الفكري الديني المدون •

ويتأسس هذا الفهم على النظرة الخاصة إلى الدين / الإسلام ، باعتباره محور الحضارة العربية ومركزها • ويتحدد الدين - هنا - في « القرآن والسنة » ، لتصبح الصق الدوائر بهما - « العلوم الدينية » - هي ما يشكل التراث • وكلما تباعدت العلوم عن المركز الديني ، كلما فقدت

اطلاقيتها ، ومسقط في هوة النسبي والمتغير ، فقدت - بالتالى -
حايمنها ، بشكل رئيسى ، اعتبارها •

لكما يتأمن هذا الفهم على النظر الى الوحي باعتباره « نقطة بداية
لها يقين مطلق » (ص ١٧٤) •

هكذا يتم التأسيس لالغاء عدة ابعاد رئيسية مجتمعة من التراث :
البعد المادى (قوى وعلاقات الانتاج الموروثة) ، والبعد الشعبى
(المعتقدات والتقاليد والممارسات الشعبية التى لاتمت للقرآن والسنة
بصلة) ، والبعد التاريخى الذى يسبق ظهور الاسلام وانتشاره •

وتتبدى خطورة عملية الالغاء هذه - على فهم قضايا التراث - اذا
ماتكشفنا ، على سبيل المثال ، ان استمرارية بقايا نمط الانتاج القديم حتى
الآن ، تمثل سندا ماديا لاستمرارية العديد من التصورات التى نشأت فى
ظل سيادة هذا النمط • ف « التصور الهرمى للعالم الذى ورثناه من
الفارابى خاصة فى تصور مجتمعنا ومؤسساته التى يقوم كل منها على
الرئيس الذى هو وحده الملهم والقائد والمعلم والكمال والمقدس والمعبود »
(ص ١٣) ، فهذا التصور اقدم من « الفارابى » ومدينته الفاضلة بعشرات
القرون ، ابتداء - ربما - من ذلك الملك الاله ، أو ابن الاله ، مانح الأرض
ماءها وخصبها وثمرها ، والبشر وجودهم وحياتهم ، ومالك الأرض وما
عليها فى شكل عبودية عامة • فاستمرار هيمنة الدولة - المتجردة فى
شخص الرئيس المطلق السلطة - هو السند المباشر لاستمرار التصور
الهرمى للعالم • هكذا ، وجد « الفارابى » نفسه امام واقع اجتماعى
موروث وقائم ، يؤدى دوره - فى حينه - بفعالية مؤكدة ، فتحول هذا
الواقع لديه الى تصور للعالم ، مرتبط بواقع هذا العالم الذى عاشه
« الفارابى » ، وان لم يدرك الارتباط •

فواقع الأمر ، ان كلا من هذا الواقع والتصور ينطوى على مكونات
موروثة من الماضى ، حيث لا خط فاصلا بين الماضى والحاضر • فالقوى
والعلاقات الاجتماعية « الحاضرة » ، انما هى - فى بعض ابعادها -
موروثة ، وممتدة ، متحولة الى الحاضر ، بما هى معطى تاريخى • وحتى
حينما تبدأ مرحلة تاريخية جديدة ، فانها لاتلغى - مرة واحدة ، وبصورة
نهائية - ماينتمى الى المرحلة السابقة من قوى وعلاقات اجتماعية ، بل

تستقر هذه القوى والعلاقات - أو بقاها - على نحو مسود ، لا يمتلك
الفعالية الأولى ، وإن لم يفترق - كلية - الى التأثير •

هكذا - على سبيل المثال - ظلت القبلية والعشائرية مؤثرة بعمق
على طول التاريخ العربى ، وحتى الوقت الحاضر ، برغم تأسيس الخلافت
والدول ، بل والجمهوريات • بل إن كثيرا - إن لم يكن كل هذه الخلافت
والدول قد استندت - فى قيامها - على العامل القبلى العشائرى ، مع
العوامل الأخرى • ثم ذلك ، برغم أن الاسلام كان ينحو - نظريا - الى
احلال الرابطة « الاسلامية » بديلا عن الرابطة « القبلى العشائرية » ،
فلم يحدث - فى واقع الأمر - احلال ، وإنما حدث ازدواج • بل كثيرا
ما اضيف الى هذا الازدواج رابط « شعبى » جديد •

ولعل نفس الأمر ما يتعلق بقوى وعلاقات ونمط الانتاج • فهى -
من ناحية - تتطوى دائما على بعد موروث ، عميق التأثير ، يصبح
- أحيانا - هو البعد الحاكم فى الانتقال الى مرحلة جديدة من التطور •
فعندما اقتحمت جيوش « عمرو بن العاص » الحدود المصرية - على سبيل
المثال - لم يكن ذلك خاتمة ، أو حدا نهائيا قاطعا لقوى وعلاقات ونمط
الانتاج السابق ، بل انها - فى الخطوط العامة - قد استمرت على النحو
السابق ، دون تغيير جوهرى ، ليمثل استمرارها البعد المادى الفاصل
من التراث ، الممتد من الماضى الى الحاضر • وفى الحالات الأخرى التى
تعرف مرحلة من التحول المادى - الجوهري - كالمرحلة التى صعد خلالها
« محمد على » فى مصر ، فإن هذا التحول يتحقق خلال مدى زمنى يسمح
للعناصر الجديدة بالتحول الى وضع السيادة تدريجيا ، دون أن تفقد
العناصر القديمة - السائدة سابقا - كل فعاليتها • أنها تفقد فعالية
السيادة ، ولكن المسود يمتلك أيضا - ودائما - فعاليتها الخاصة ، ضمن
العلاقة الجدلية بين الطرفين • وإذا كانت هذه العلاقة ترتكز - فى احد
وجوها - على البعد المادى من التراث « الحى » ، الا أننا يجب أن نشير
- بالضرورة - الى أن ثمة عناصر مادية من التراث تسقط فى مرحلة التحول ،
وتفقد فعاليتها اللاحقة ، بانتهاء مرحلتها التاريخية •

ومن ناحية ثانية ، يمثل هذا البعد المادى من التراث المرتكز الأساسى
للبعد الثقافى • هو ما يعطى الثقافى جذوره العميقة وملامحه الرئيسية •
فالأفكار السائدة فى التراث ، فى مرحلة تاريخية معينة ، هى - فى الحدود
العامة ، والتحليل المنهائى - الأفكار المعبرة عن سيطرة طبقة معينة ، فى
هذه المرحلة • هى - بمعنى ما - أفكار سيطرتها ، ومصالحها الراهنة

والمستقبلية • وهى - فى نفس الوقت - مساهمة رئيسية فى توجيه وتشكيل الأفكار المناقضة ، المسودة •

هكذا ، يصبح من الفادح الزعم بأن « الأفكار لا أسماء لها ، بل هى افكار عامة شائعة فى كل زمان ومكان ، وتظهر فى كل حضارة » (ص ١٢٢) ، وخاصة اذا عاقر المؤلف ، فى موضع آخر ، أن « فكر الطبقة وثقافتها أمر واقع بينما نلمسه ، وسلطة الطبقة فى مجتمعنا أمر نعاثى منه كل يوم ، ومصلحة الطبقة هو الوجه لسلوك السلطة • فهذه وقائع بديهية من واقعنا المعاصر » (ص ٦٩) •

ومن ثم ، ينطوى إلغاء البعد المادى من التراث على خطورة مزدوجة : غياب التحديد العلمى لـ « التراث » وحدوده البنيوية ، وغياب أسس النظرة العلمية له ، وفهمه فهما صحيحا •

ويضىء تغييب البعد « الشعبى » من التراث ملمحا آخر • فالمفهوم الذى قدمه « حسن حنفى » - فيما سبق - للتراث يتحدد فى العلوم الدينية العقلية والعلوم العقلية الخالصة • أى أنه يقتصر - كمفهوم محدد - على الانتاج الفكرى للمثقفين ، كإفراء وتيارات فكرية ، والذى يخرج فى شكل مؤلفات مدونة ، « معتبرة » ، معروفة المؤلف • ولكن ، ففى مقابل هذا الانتاج ، ثمة انتاج آخر ، أو نسق فكرى آخر ، لا يمكن - لدى البحث العلمى - تجاهله ، هو البعد « الشعبى » من التراث • انه التصورات والمعتقدات وموجهات السلوك والأعراف والتقاليد التى تحكم - الى حد بعيد - الحياة اليومية للملايين الشعب ، بغناته وطوائفه المختلفة • هو الانتاج الثقافى « العام » ، الذى لا ينتسب الى مؤلف فرد ، أو تيار فكرى معلوم متسق ، ولكنه ينتسب الى الخبرة التاريخية العامة للشعب ، الموروثة المتحولة من جيل الى جيل ، فيما ينتسب - فى نفس الوقت - الى العلاقة المباشرة مع الطبيعية والأوضاع الاجتماعية المتغيرة ، وهو ماسنفرد له قصلا خاصا ، قائما ، لمعالجته •

ومن ناحية مدى الفعالية المباشرة فى الحياة الاجتماعية ، فإن هذا البعد « الشعبى » هو أكثر الأبعاد الثقافية تأثيرا ، بما ينطوى عليه من قواعد للنظر والسلوك واتخاذ المواقف فى اللحظات المختلفة ، ابتداء من طقوس الميلاد حتى شعائر الدفن • وإذا ما وضعنا فى الاعتبار أن سطوة هذا البعد لا تنحصر فيمن يطلق عليهم وصف « العامة » ، بل تمتد الى

«المثقفين» - بمستوياتهم ومراكزهم الوظيفية المختلفة - بما يعنى ذلك من شعولية ما ، وعمق ما للجذور - لأدركنا أن تغيب هذا البعد عن مفهوم التراث انما ينطوى - فى الحد الأدنى - على خلل معرفى هائل .

يتبدى هذا الخلل أكثر وضوحا بالنظر الى مايراه « حسن حنفي » من أن « التراث حتى يفعل فى الناس ويوجه سلوكهم » (ص ١٦) ، وأن « الثقافة الوطنية للشعب » تقوم على « مايفرزه الشعب من ثقافة تلقائية طبيعية » (ص ٤٥) . فهذه الرؤية تصطبغ بقصور مفهوم التراث الذى الذى يتبناه المؤلف ، لتتحول - بالتالى - الى مجرد ديباجة بلاغية تفتقر لأى تحقق ، ذلك أن ما « يوجه سلوكهم » - فكريا - ليس هو ، على سبيل المثال ، تصور « ابن خلدون » للعالم ، ولكن تصورهم هم له . انه - مرة أخرى - البعد « الشعبى » .

٢ - بداية التراث

ويفتقر هذا المفهوم للوحدة التاريخية للتراث ، إذ « نشأ التراث من مركز واحد وهو القرآن والسنة » . فلو لم يكن هناك قرآن لما قام التراث القديم ولما نشأت الحضارة الاسلامية » (ص ١٧٧) . فبالنسبة لبداية التراث ، فإن « البدء بالوحى ضمان واقعى وعلمى وحضارى فى العثور على نقطة بداية لها يقين مطلق ، ونقطة ارتكان للمعلوم التى تنامس فى العقل وفى الواقع » (ص ١٧٤) . فنشوء التراث من مركز « واحد ونقطة بداية لها يقين مطلق » يلغى الوحدة التاريخية للتراث ، فيما يتعارض مع كل نظر علمى . فلا يمكن الحديث - جديا - عن مثل هذه « النقطة » ، إذ لايمكن العثور عليها فى التاريخ ، بما هى بداية تسبق وتلغى كل ما عداها من بدايات . فالسابق عليها عدم ، واللاحق لها يكتسب اعتباره من كونه تاليا لها . فهى - بذلك - لحظة «ذمية» ما ، تلغى امتداد التاريخ ، وتصبح بداية له ، وتكثفه وخلصته . ولكن مثل هذه اللحظة - وبسبب من كل ما سبق - هى لحظة وهمية ، أسطورية ، لا ولم تتحقق فى تاريخ البشرية . فالمصريون - على سبيل المثال - يعرفون جيدا أن لهم تاريخا يسبق هذه اللحظة ، ويمتد بعيدا الى ما وراء الحضارة الفرعونية ، التى يعاينون آثارها العينية كل صباح مع الأهرام وتمثال رمسيس والمتحف المصرى ، لا كأثار مادية فحسب ، بل - الأهم - كامتداد فكرى وعلاقات اجتماعية . ويعرف العراقيون جيدا

أن تاريخهم يمتد - وراء - إلى البابلية والآشورية ، واليمنيون إلى الحميرية ، والشوام إلى الفينيقية ، إلخ .

هكذا ، لا يبدأ تاريخ شعوب المنطقة من « نقطة » ، ولا يبدأ التراث من « مركز واحد » ، يرتبط بهذه النقطة . فوجود هذه الشعوب - والذي يسبق الوحي الاسلامي بعشرات القرون - يعنى وجودا تاريخيا وتراثيا لا يبدأ ولا ينقطع عند نقطة واحدة محددة . فـ « التراث القديم » أقدم من القرآن والسنة .

هكذا - ايضا - لا يصح ، علميا ، النظر إلى التراث الا فى وحدته التاريخية الجدلية ، دونما امتياز لاحدى حلقاته ، حيث لاتفى الحلقة الجديدة ، بصورة قطعية ونهائية ، ماسبق من حلقات ، وإنما تدخل معها فى علاقة جدلية ، تفرض تحولا ما - إلى هذا الحد أو ذاك - على طرفيها ، دون أن يستقل كل طرف بذاته . وبذلك ، يتحقق - تاريخيا - التواصل التراثى ، بالمعنى العميق .

بذلك ، يمكننا أن نرى لكثير من المعتقدات الدينية الاسلامية جذورا أو مرادفات أولى فى المعتقدات السابقة لشعب شبه الجزيرة العربية ، والشعوب التى تم تعريبها مع الغزوات الاسلامية .

فكيفية خلق العالم ، الواردة فى القرآن - على سبيل المثال - تجد مرادفا لها فى « العهد القديم » ، أن لم يكن جذرا مباشرا . فوفقا للقرآن ، خلق الله السموات والأرض فى ستة أيام ، ثم استوى على العرش ، وكان عرشه على الماء . وقد خلق الله الانسان من طين ، بعد أن سواه ونفخ فيه من روحه (١٥) . وهى - فى الحدود العامة - نفس الكيفية والعناصر الواردة فى « العهد القديم » . فوفقا لسفر التكوين ، « جبل الرب الاله آدم ترابا من الأرض . ونفخ فى أنفه نسمة حياة : فصار آدم نفسا حية » (١٦) . وعند نهاية اليوم السادس ، كان الرب قد انتهى من خلق العالم ، فاستراح فى السابع . ويبدو أيضا أن البابليين كذلك كانوا يرون أن الانسان قد خلق من طين . فهناك رواية اغريقية احتفظت بحكاية عن أصل الخليقة لـ « بيروسوس » ، الكاهن البابلى تقول : أن الاله « بل » (بعل) قطع رأسه ، وأن سائر الآلهة جمعوا الدم المتدفق منه وعجنوا منه التراب ، وخلقوا البشر من هذه العجينة المخلوطة بالدم . ولهذا السبب ، كما يقول البابليون ، كان الرجال حكماء كل الحكمة ، لأن

الطين الذى خلقوا منه كان مخلوطا بدم الاله . ويروى فى الأساطير الفرعونية ان « خنم » ايا الالهة قد خلق الانسان من الطين على دولاية الذى كان يشكل عليه الفخار (١٧) . وتمتد فكرة خلق الانسان من طين الى الأساطير الاغريقية ، والروايات الشعبية فى تاهيتى ، ولدى سكان بورما ، وسكان جزر بيبليو فى المحيط الباسفيكى، وسكان اقليم نو - هو - دوا فى جزر كاي الاندونيسية ، وغيرها (١٧) ، كروايات ترد الى مراحل التاريخ البدائى لهذه الأقاليم .

اما فكرة البعث والحساب ، التى تمثل أحد المرتكزات الاعتقادية فى الاسلام ، فاننا نعثر عليها فى صورة زاهية ، وعلى نحو تفصيلى دقيق ، فى المعتقدات الدينية عند الفراعنة . ووصل عمق هذه الفكرة - لدى الفراعنة - الى حد أن يحرص « بتوزيريس » كبير الكهان فى « هرموبوليس » الكبرى ، وأخر عهد مصر الفرعونية ، على أن يعلن براءته مقدما : « لقد مارست العدل وكرهت الظلم ، ولم اعاشر من ضلوا سبيل الله . . . ولقد فعلت هذا كله لأنى كنت واثقا من أننى سوف اصير الى الله بعد مماتى ، ولأنى أمنت بمجىء يوم قضاء العدل ، وهو يوم الفصل ، حيث يكون الحساب » (١٨) . وتتكرر اعلانات البراءة المسبقة : « لقد أعطيت خبزا لكل الجائعين فى « جبل الثعبان » (ضيعة هذا الشخص) وكسوت كل من كان عريانا فيها . . . ولم أظلم أحدا قط فى ممتلكاته حتى يدعوه ذلك الى أن يشكونى لاله مدينتى ، ولكنى قلت وتحدثت بما هو خير . . . ولقد كنت محسنا لأهل ضيعتى بما فى حظائر ماشيتى وفى مساكن صيادى الطيور . . . وإنى لم أنطق كذبا لأنى كنت امرأ محبوبا من والده ومدوها من والدته رفيع الأخلاق مع أخيه وودودا (لأخته) » (١٩) .

وتبدو الغائبة صريحة فى قول أحدهم : « لقد رغبت فى أن يحسن حالى فى حضرة الاله العظيم » . ومن ذلك نعرف أنه كان ينتظر طوال حياته احتمال وقوفه أمام الحضرة الرهيبة فيما بعد الموت ليحاسب على كل سيئة يكون قد ارتكبها فى أثناء حياته الدنيوية (٢٠) . ويشير برستيد الى أن فكرة الحساب فى « الحياة الآخرة » قد أخذت تتحدد بوضوح مطرد امتد الى ما بعد ٣٠٠ ق م . فلم تكن الفكرة فى أقدم أشكالها تفترض حضور جميع الناس أمام المحكمة ، إنما افترضت محكمة عدالة كالتى توجد على وجه الأرض يحضر أمامها الأفراد لاصلاح الخطأ ، فكان فى أول الأمر لزاما على الشخص المتهم فقط أن يحضر المحكمة فى « الحياة الآخرة »

يُظهر براءة نفسه ٠٠ ثم أصبحت المحاكمة فيما بعد في أوائل عهد الدولة الحديثة (حوالي ١٦٠٠ ق م) لانتقصر على حصر تفصيلي لكل المخالفات الخلقية ، وإنما صارت امتحانا خلقيا قاسيا ، بل معيارا شاملا للقيمة الخلقية لحياة كل انسان(٢١) .

فإذا ما انتقلنا الى « الجاهلية » ، لاكتشفنا - استنادا على « الشهرستاني » - أن العديد من الأصول الإسلامية تجد مقدماتها أو جذورها في تلك « الجاهلية » ، وأن الإسلام قد أقر العديد من الملامح « الجاهلية » واعتمدها .

فمن عرب « الجاهلية » - وفقا لـ « الشهرستاني » - من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ، ويعتقد الدين الحنيفي . فكان « زيد بن عمرو بن نفيل » يسند ظهره الى الكعبة ويقول : أيها الناس هلموا الى فانه لم يبق على دين ابراهيم أحد غيري . وسمع « أمية بن أبى الصلت » يوما ينشد :

كل دين يوم القيامة عند الله الا دين الحنيفة زور

فقال له : صدقت . وقال زيد أيضا :

فلن تكون لنفسك مقية واقية

يوم الحساب اذا ما جمع البشر

وممن كان يعتقد التوحيد ويؤمن بيوم الحساب « قس بن ساعدة الايادي » ، الذي أنشد في معنى البعث :

يا باكسي الموت والاموات في جدث

عليهم من بقايا يزهم خرق

دعهم فان لهم يوما يصاح بهم

كما ينبيه من ثوماته الصق

حتى يجيئوا بحال غير حالهم

خلق مفسى ثم هذا بعدذا خلقسوا

ومنهم « عامر بن الطرب العدواني » ، وكان من شعراء العرب وخطبائهم ، وله وصية طويلة يقول في آخرها : « انى ماريت شيئا قط

خلق نفسه ، ولا رآيت موضوعا الا مصنوعا ، ولا جاثيا الا ذاهبا ، ولو كان
يميت الناس الداء لأحيائهم الدواء » • ثم قال : « انى ارى أمورا شتى
وحتى » ، قيل له : « وماحتى ؟ » ، قال : حتى يرجع الميت حيا ، ويعود
لأشياء شيئا ، ولذلك خلقت السموات والأرض » •

وكان عامر ممن حرم الخمر على نفسه ، مع « قيس بن عاصم
التميمي » و « صفوان بن أمية بن محرز الكنائى » و « عفيف بن معدى
كرب الكندى » •

وممن كان يؤمن بالله ، ويخلق آدم : عبد لطامخة بن ثعلب من
قضاة ، وقال فيه :

وادموك ياربى بما انت اهلـه

دعاء غريق قد تشبث بالعصم

لأنك اهل الصمد والغير كله

ونؤ الطول لم تعجل بسخط ولم تلم

.....

وانت القديم الاول الماجد الذى

تبدأت خلق الناس فى اكثم العدم

وممن كان يؤمن بيوم الحساب « زهير بن أبى سلمى » • كان يمر
ببعض الأشجار وقد أورقت بعد ييس فيقول : « لولا أن تسبى العرب
لأمنت أن الذى أحياك بعد ييس سيحيى العظام وهى رميم » • ثم آمن
بعد ذلك ، وقال فى معلقته :

يؤخر فيوضع فى كتاب فيدخر

ليوم حساب ، أو يعجل فينقم

ومنهم « علاف بن شهاب التميمى » ، الذى كان يؤمن بالله وبيوم
الحساب • بل أن بعض العرب بلغ إيمانهم بالبعث حد الاستعداد « العلى »
قبل الوفاة • فكانوا إذا حضر أحدهم الموت ، أوصى أولاده : ادفنوا

معي راحلتى حتى احشر عليها ، فان لم تغفلوا حشرت على رجلى • قال
« جريئة بن الأشيم الأسدي » فى الجاهلية وقد حضره الموت ، يوصى ابنه
سعدا :

ياسعد امما اهلكن قاتلتى
اوصيك ان اخا الوصاة الاقرب
لاقتركن اباك يعثر راجلا
فى الحشر يصرع لليدين وينكب
واحمل اباك على بعير صالح
وابغ المطية انه هو اصبوب
ولعل لى مما تركت مطية
فى الحشر اركبها اذا قيل اركبوا

وكانت العرب فى « الجاهلية » تحرم اشياء نزل القرآن بتحريمها ،
من قبيل نكاح الامهات والابنات ، والخالات ، والعمت • وكان جمع الرجل
بين الأخنتين يعتبر لديهم من اقبح الفعال • وكانوا يطلقون ثلاثا على
التفرقة •

وكانوا يحجون البيت ويعتمرون ويحرمون ، ويطوفون بالبيت سبعا ،
ويسعون بين الصفا والمروة • وكانوا يلبون مهللين :

لييك اللهم لبيك
لييك لا شريك لك
الا شريك هو لك
تملكه وما ملك

ويقفون المواقف كلها ، ويرمون الجمار ، ويحرمون الأشهر الحرم ،
فلا يغزون ولا يقاتلون فيها ، الا بعض القبائل • وانما سميت قريش الحرب
التي كانت بينها وبين غيرها « عام الفجار » لأنها كانت فى الأشهر الحرم ،
حيث لا تقاتل • فلما قاتلوا قالوا : قد فجرنا ، فسموها لذلك •

وكان « قصي بن كلاب » (وقيل « زيد بن عمرو بن نفيل ») ينهى
عن عبادة غير الله من الأصنام :

أريأ واحدا أم ألف رب
أبين أذ تقسمت الأمور
تركبت السلات والعزى جميعا
كذلك يفعل الرجل البصير
فلا العزى أبين ولا ابتئها
ولا صئى بنى غنم أزور

وخطب « القلمس بن أمية الكنانى » فى العرب بفناء مكة : « أطيعونى
ترشدوا » • فقالوا : « وما ذاك ؟ » ، قال : « انكم قد تفرقتم بآلهة
شتى ، وإنى لأعلم ما الله راض به ، وإن الله رب هذه الآلهة ، وأنه ليحب
أن يعبد وحده » •

وكانوا يفتسلون من الجنابة ، وينسلون موتاهم ، ويكفنونهم
ويصلون عليهم • وكانوا يداومون على ظهارات الفطرة : المضضة ،
والاستنشاق ، وقص الشارب ، والفرق ، والسواك ، والاستنجاء ،
وتقليم الأظافر ، وتنف الإبط ، وحلق العانة ، والختان • فلما جاء
الاسلام قهرها سنة من السنن • وكانوا يقطعون يد السارق اليمنى إذا
سرق (٢٢) •

هكذا لم يبدأ الاسلام ذاته من « نقطة بداية لها يقين مطلق » ، إذ
لا يمكن النظر — علميا — إليه ، دون سياقه التاريخى ، من التيارات
الدينية والمعتقدات والتصورات والتقاليد الاجتماعية والأخلاقية ، داخل
الجزيرة العربية ، وعلى أطرافها ، والتي كانت تعرف درجات من التناقل
أبان مواسم الحج والتجارة « الجاهلية » ، والحروب المتبادلة • بل إن
هذا السياق التاريخى يمتد الى الضرورات الموضوعية التى كانت تحتم
— على نحو ما — ضم القبائل المبعثرة المتناحرة فى الحجاز فى وحدة سياسية
أعلى ، درءا لتهديد مصالحها الدائم من قبل الممالك والإمبراطوريات
القائمة على خواف شبه الجزيرة فى فارس وبيزنطة والحبشة ، والذى
كان آخره — قبل الاسلام — حملة « أبرهة » الحبشى على مكة •

ذلك معنى - بالتالى - أن للتراث العربى لم يبدأ من الاسلام ، وإنما يبدأ من الوجود العربى ذاته . فالوجود الاجتماعى هو خالق التراث . وطالما أن هذا الوجود سابق على الاسلام ، فإن القضية تصبح واضحة لا لبس فيها .

بذلك ، نتفق - أخيرا - مع « حسن حنفى » فى « أن التراث القديم تراث سامى لافرق فيه بين لحظاته الثلاث : اليهودية ، والمسيحية ، والاسلام بل انه يجمع كل التراث السامى القديم ، الفرعونى والآشورى والبابلى والكلدانى » (ص ٣٠) ، وفى تقريره الواضح المباشر : « وقد جاء الوحي قديما على تراث ساسبق اكده وطوره الى مرحلة جديدة » (ص ٤٠) . ونرجى - مؤقتا - الحديث فى التناقضات الداخلية لبنيتها الفكرية .

٣ - علاقة التراث بالدين

تمثل العلاقة بين الدين والتراث محور رؤية « حسن حنفى » لقضايا التراث المختلفة . فكما سبق أن نقلنا عنه ، « نشأ التراث من مركز واحد وهو القرآن والسنة . فلو لم يكن هناك قرآن لما قام التراث القديم ولما نشأت الحضارة الاسلامية » ، « بل ان الحضارة الاسلامية كلها ان هى الا محاولة لعرض فكرى منهجى (للوحي الموجود فى كتاب) ، » (ص ١٧٤) .

ولا تقتصر العلاقة على هذه الحدود العامة ، بل تمتد الى أدق التفاصيل ، تمتد من العام الى الخاص . فعلى « العلوم الرياضية » التى « لا تعتبر علوما دينية عقلية بل هى علوم خالصة » ، « فإننا نستطيع أن نجد بواعثها وموجهاتها فى توجيهات الوحي » ، وفى تصورات الله ، « (ص ١٨٨) . » والعلوم الطبيعية أيضا كالعلوم الرياضية لم تخرج مباشرة من الكتاب والسنة ولم تتم نموا علميا خالصا . فاذا كانت الرياضة قائمة على اتساق العقل فهى إذن تخرج من العقل الموجود فى الوحي ، وإذا كان العلم قائما على اتساق الواقع فهو يخرج إذن من الواقعى الموجود فى الوحي . وإذا كانت العلوم الدينية العقلية كالكلام والفلسفة والأصول والتصوف قائمة على الشرعى فهى تخرج من القبلى أو الشرعى المعطى فى الوحي » (ص ١٨٩ ، ١٩٠) . بل ان « الجغرافيا مثلا . . . نستطيع أن نجد البواعث عليها من توجيهات الوحي النبوية

لاكتشاف الأرض والسموات فيها ، والتأمل فى السماء ، والاهتمام بنجومها ٠٠ أما التاريخ فإن الوحى يشير الىه باستمرار لاسيما وأن الوحى نظرية فى تطور التاريخ وحركته كما هو واضح فى قصص الانبياء ٠٠ ويمكن القول بالمثل فى علوم اللغة والأدب ، وعلم النفس ، وعلم الاجتماع ، وعلم الأخلاق ، وعلم القانون ، وعلم السياسة ، وعلم الاقتصاد ، وعلم المنطق ، وعلم الجمال ، (ص ١٩٠ ، ١٩١) .

هكذا ، يرتبط التراث بالدين برياط شامل محكم ، احدى الاتجاهات ، يتحول خلاله النص الدينى الى مصدر للتراث ، بلايس أو ابهام ، استنادا على رؤية الدين كمركز شامل للحياة . ويصبح الفكر العربى - فيما بعد الاسلام ، بذلك - انتاجا ذا مصدر وطبيعة دينيين . أما الفكر نفسه - ذو الطبيعة الانسانية - فهو أداة ظهور هذا الانتاج الى عالم الواقع ، بعد ان كان مضمرا فى النص الدينى . أى أن الدور الانسانى - هنا - يتقلص ، فى حقيقة الأمر ، الى دور الآلة أو الأداة التنفيذية لتوجيهات « الوحى » ، دون أن يمتلك هذا الانسان فعالية مبدعة خاصة ومستقلة .

ذلك يعنى أن الانسان العربى - وجوده سابق على وجود الوحى - قد انقسم ، مع الوحى على ذاته . فهو مستقل ، منتج بذاته لتراثه ، قبل الوحى . وهو تابع ، كأداة لانتاج التراث ، بعد الوحى ، اذا ما أستبعدنا فكرة أنتفاء وجوده قبل الوحى ، وبدئه مع نزول الوحى . وذلك ما يتسق مع فكرة نقطة البداية ذات اليقين المطلق ، السابق معالجتها . يتسق معها - وهو التفسير الأرجح - اعتبار الوجود العربى السابق على الوحى بمثابة المعدم ، اللاوجود ، الذى يتحول الى نقيضه ابتداء من تلك النقطة الذهبية ، التى تحققت مرة واحدة ، وأخيرة .

ولكننا نعلم أن النص القرآنى واحد ، ولكن الفرق الإسلامية متعددة (تزيد لدى الراصدین الإسلاميين القدماء عن سبعين فرقة إسلامية) . والسؤال - هنا - كيف ينشأ عن الواحد تعدد ؟ ثمة احتمالات ، يحيلان - معا - على هذا السؤال : الأول ، أن النص - فى جوهره - ليس واحدا ، وإنما متعدد ، داخليا . والثانى ، أن تعددية الواقع الاجتماعى قد انعكست على قراءة النص ، فافضت الى تعدد القراءات ، أى تعدد الفرق .

فلنختبر - اذن - الاحتمال الأول . وفى ذلك ، نقدم مثالا نموذجيا شهيرا = الموقف من الخمر . فهو - فى حقيقته - موقف مزدوج ، بل موقفان .

فالأية « يا أيها الذين آمنوا لاتقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون » (النساء/ ٤٣) ، تشير الى النهى عن السكر لدى الصلاة ، بل تشير - على غير ما هو شائع - الى تحريم الصلاة نفسها ، لا السكر ، لدى شرب الخمر ، اذا شئنا الدقة . قالنهي - هنا - منصب ، أسلوبيا ومضمونيا ، على الصلاة لحظة السكر ، لا السكر وقت الصلاة . أى أن الاباحة - هنا - هى الأصل المحقق ، بلا شرط سوى عدم الصلاة لحظتها . وفى آية ثانية : « يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واتمهما أكبر من نفعهما » (البقرة/ ٢١٩) ، يتتبع النزوع التحريمى دون مباشرة ، أو صدام قاطع . فثمة مراعاة لخبرة سابقة عرفت وجهى العملة : الاثم الدينى والمنافع ، مع ترجيح كفة الاثم . فالموقف - هنا - ليس موقف التحريم الفوقى ، المتعالى ، ولكنه موقف من ينظر فى الأمر ويدلى برأى (يسألونك ٠٠ قل ٠٠) ، دون اعتبارد الحكم الأخير . أما الآية الثالثة : « يا أيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه » (المائدة / ٩٠) ، فتمثل تحريما قاطعا ونهائيا وشاملا للخمر والسكر ، فى جميع الأوقات ، بلا استثناء أو تحفظ ، وبأسلوب صريح مباشر ، أمر .

هاهنا ، النص القرآنى - فى شكله الخارجى - واحد ، ولكنه ينطوى فى الحد الأدنى ، على موقفين متناقضين من أمر واحد . ذلك يعنى - وخاصة اذا ماوعينا أن ماسبق ليس سوى مثال شهير ، يتكرر كثيرا فى أشكال غير مباشرة - يعنى أن النص القرآنى - فى حقيقته الداخلية - ليس واحدا ، بل متعدد . فمن أين جاءت هذه التعددية ؟ لامفر - إذن - من الرجوع الى مصدر النص ذاته . فلو كان هذا المصدر واحدا متسقا ، لأقضى - بالتالى - الى نص واحد متسق . ذلك يشير الى التعددية العميقة للمصدر الحقيقى للنص ، تلك التعددية التى تفرض موقفين متغايرين - فى الحد الأدنى - من أمر واحد .

أما الاحتمال الثانى ، فيركز - أساسا - على قراء النص ، فصلى اذا ماسلمنا بوحادية النص ، انطلاقا من نفيته ، أى من طبيعته الناشئة عن مصدره ، فإن لقراءة النص طبيعة أخرى ، انسانية ، تحددها محددات الوجود الاجتماعى عامة ، ومحددات الفكر خاصة . فقراءة النص مرهونة - أساسا - بالتكوين والانتماء الاجتماعيين والفكرين للقارئ ، لا بالنص ذاته ، أى أنها مرهونة بغوامل اجتماعية انسانية . وتعرف أن

الواقع الاجتماعى ليس واحدا موحدا ، بل منقسم الى طبقات وفئات وعصبيات ومراتب ، فنعرف - بالتالى - ان قراءة النص لابد وأن يضربها التعدد والانقسام .

هكذا ، تعددت القراءات للنص ، اى تعددت الفرق الاسلامية ، ليس فقط لأن النص - فى حقيقته الداخلية - متعدد ، بل - ايضا - لأن هذه القراءات / الفرق هى تمثيل ، وأن لم يكن مضبوطا ، للانقسامات الاجتماعية ، بما تنطوى عليه من مصالح ومطامح وأهواء وأوهام ورواسب وحوافز ومواريث ومواضعات متضاربة ، أو متغايرة .

هكذا ، على سبيل المثال ، كان مقتل عثمان واشتعال « الفتنة الكبرى » - التى قسمت الجماعة الاسلامية - نتيجة لأوضاع اجتماعية منقسمة الى طبقات وفئات متصارعة ، فنتج عنها « الخوارج » ، ثم « الشيعة » ، وبعدها عدد آخر من الفرق . ولاشك فى الدور الذى يلعبه النص فى مثل هذه الصراعات . فهو - فى هذا السياق - نص « دينى سماوى » ، يمنح دعما دينيا / ايديولوجيا للفرق والجماعات المتصارعة ، بما يمتلك من قدسية خاصة ، وامكانية مفتوحة للتأويل . ويصبح استناد كل فرقة وجماعة على النص - على اقتطاعها وتفسيرها الخاص للنص - أمرا ضروريا وطبيعيا لاكساب موقفها شرعية دينية ، واسقاط الشرعية عن مواقف الفرق والجماعات الأخرى . وبذلك ، يتخذ الصراع « شكلا » دينيا ، دون أن يكون - فى جوهره - صراعا دينيا . وتنشأ الفرق والتيارات الفكرية الاسلامية - بذلك - متخطية حدود النص ، طالما أنها لم تنشأ منه ، وأن تظل محافظة على تلك الوشائج المتخافتة التى تربطها به ، لضمان شرعيتها الدينية دون أن تحول هذه الوشائج - نفسها - واتخاذها المواقف المختلفة . فالنص - هنا - أداة فى الصراع ، وليس مقجره ، أو هدفه .

وتلك علاقة أولى بين الدين والتراث .

ولكن الدين - نفسه - أحد مكونات التراث ذاته ، بما هو مكون عقيدى ، ثقافى ، فكرى ، وبما هو - فى نفس الوقت - ظاهرة اجتماعية انسانية . فالدين ينشأ - على ماسبق الاشارة اليه - لضرورات ذات طبيعة اجتماعية ، معرفية وسياسية . يعالج البعد المعرفى التصورات المتعلقة بنشأة الكون والحياة ، والظواهر الطبيعية ، والموت ، والقوة الكامنة خلف

حركة العالم • ويعالج البعد السياسى / الاجتماعى العلاقات الاجتماعية بين الفرد والأسرة ، وبينه وبين الوحدة الاجتماعية الأعلى ، وبين هذه الوحدة والوحدات الخارجية • ولكن هذين البعدين – المندمجين فى بنية النص الدينى – لاينفصلان من الشروط الاجتماعية المتزامنة معها ، فيما يساهمان – فى نفس الوقت – فى تنظيمها ، و – أحيانا – ترقيتها • وإذا تطوّر هذه الشروط ، لايفلت الدين – بدوره – من التطور النسبى الذى يلحق بالنصوص – فى حالة الأديان غير الكتابية ، والذى يلحق بقراءة هذه النصوص ، وتكييفها وفق الأوضاع المتغيرة ، فى حالة الأديان الكتابية •

هكذا – ابتداء – عطل عمر بن الخطاب حد السرقة فى عام الرمادة ، وأبطل سهم « المؤلفة قلوبهم » ، فى قراءة شهيرة تستند على تحولات الواقع الاجتماعى • وهكذا – أيضا – نفى « أبو ذر » الى « الريدة » على يدى عثمان ، حتى « لاينزع قميصا قمصه الله له » ، واشتعلت « الفتنة الكبرى » ، وقتل « على » ، ثم « الحميين » ، وأباح « الحجاج » دماء المسلمين ، وأخذ معاوية البيعة ليزيد بعد السيف ، وقتل الخصوم الفكريون شنقا أو صبرا أو صلبا أو تمثيلا بهم ، على أيدي خلفاء المسلمين المتتابعين ، فى الخلافات المتعاقبة ، مستظلين بالفتاوى الدينية بالتكفير وأهدار الدم • وهى قراءات مختلفة للنص الواحد ، تتخذ شكل التاويل ، ليصبح هذا الأخير هو العلاقة القائمة بين النص والواقع الاجتماعى التاريخى المتغير • وفى هذه العلاقة ،يفقد النص سكونيته وثباته المفترضين – والقائمين شكلا – ليندرج فى تغير دائم ، يتفق والتغير التاريخى • لا تتغير الآيات والصور والترتيب ، ولكن يتغير التاويل ، أبعاده ومرتكزاته المختلفة ، أى تتغير رؤية التيارات المختلفة للنص ، فتتغير رؤية النص الكامنة – داخله – للعالم ، برغم الثبات الشكلى لحدود النص الخارجية • والمثال الشهير على ذلك : « اشتراكية الاسلام » (٢٢) • فما هنا ، أسبغ البعض سمعا اشتراكيا – باعتبار « الاشتراكية » هى محور الدعاية الرسمية للنظام الناصرى – فاكسسه النص ، ونطق – آنذاك – بـ « الاشتراكية » ، كما أراد ، وكما فهمها أركان النظام ، فى ذلك الحين • وتحولت تلك الملامح «الاشتراكية» الى جوهر النص ، لتنتفى – أو تتوارى – الملامح المناقضة والميتافيزيقية الصارخة •

هكذا ، يتغير النص : جوهره ، والأهمية النسبية لأبعاده المختلفة ، ومدى فعاليتها ، بما يصل – أحيانا – الى حد التعطيم الكامل على بعض

الأبعاد والإشارات • وبذلك - وحده - يتحقق الوجود الحى للنص :
الوجود المتغير ، وهو - بالتحديد - ضمان لاستمرارية النص الفاعلة •

وتلك علاقة ثنائية بين الدين والتراث •

ولكن الحق ، أن ليس ثمة انفصال بين الدين والتراث ، على نحو
ما تشى به العبارة السابقة ، وإن كانا ليسا واحدا • « فالدين جزء من
التراث » ، على مايقول «حسن حنفى» عن حق ص ٢١ ، و « لا يوجد ،
دين فى ذاته » بل يوجد تراث لجماعة معينة ظهر فى لحظة تاريخية محددة
(ص ٢٢) •

فالعلاقة - هنا - هى علاقة الجزء بالكل ، علاقة تفاعل جدلى ،
تفرض التداخل والتغير المتبادل عليهما معا • فقد وسم الدين/الاسلام
التيارات الفكرية والسياسية وصراعاتها بطابع دينى عميق لاخطئه العين ،
الى حد افضى بالكثيرين الى الاعتقاد بدينية هذه التيارات والصراعات
فعلا • واثرت هذه التيارات والصراعات والتطورات - بعمق - فى الدين ،
فانقسم هذا الدين الواحد الى ملل ونحل وفرق • ودخلته التغيرات
والتحولات ، بل والصراعات ، الى حد نشوء واستقرار عديد من القواعد
والرؤى الدينية المتضاربة ، التى تنتمى - فى الأصل - وتصب فى الاسلام ،
دين «الوحدانية» • هكذا ، يمكن التمييز بين اسلام «على» و «عثمان»
و « معاوية » ، بين اسلام « الشيعة » و « الخوارج » و « السنة » ،
بين اسلام « العامة » و « المؤسسة الدينية الرسمية » ، بين الفقهاء
المرتبطين بالسلطة - فى شكل بيروقراطية دينية حديثة - والتيارات الانقلايية
الارتدادية • ويصل هذا التمييز - واقعا - الى حد تكفير كل طرف ،
تقريبا ، للطرف الآخر ، أو - فى الحد الأدنى - اتهامه بالانحراف عن اصول
الدين •

ها هنا ، تنشأ صعوبة - ان لم تكن استحالة - التمييز الدقيق
والفصل بين ماينتمى الى « الدين » ، وما ينتمى الى « التراث » ، نتيجة
لانتماهما معا الى مجال كلى واحد ، يتداخلان فيه ويتفاعلان بلا حدود
قاطعة •

وتلك علاقة ثالثة •

هكذا ، لايصبح الاسلام مصدر التراث العربى ، أو جذره ، وإن
كان أحد المكونات الأساسية له ، فيما لايصبح «الوحى» بداية للتاريخ

العربى • وفى ذلك ، نتفق - أخيرا - مع « حسن حنفى » فى أن « قد جاء الوحي قديما على تراث سابق أخذه وطوره الى مرحلة جديدة » (ص ٤٠) ، « وأن التراث القديم تراث سامى لا فرق فيه بين لحظاته الثلاث : اليهودية والمسيحية والاسلام بل أنه يجمع كل التراث السامى القديم ، الفرعونى والآشورى والبابلى والكلدانى » (ص ٣٠) • نتفق معه - أيضا - فى أن « أهم ما يميز التراث فى أصوله وفى نشأته وتطوره هو حركته وعدم ثباته • فالوحي قد تغير طبقا لحاجات الواقع ، والتشريع يتغير طبقا لتغيرات العصر ، ومصادر الشرع الثالث والرابع أعنى الاجماع والقياس من أجل تحقيق التغير فى كل عصر » (ص ٥٩) •

ولا حيلة لنا فى هذه التناقضات المتواليه •

٤ - علاقة التراث بالواقع الراهن

ينطلق « حسن حنفى » من أن « القيم القديمة التى حواما التراث جزء من هذا الواقع » (ص ١٢) • بل أن « التراث جزء من مكونات الواقع » (ص ١٦) • ويرتكز على هذه المقدمات الصحيحة ، ليضطر الى ما هو أبعد ، حيث « التراث حى يفعل فى الناس ويوجه سلوكهم » (ص ١٦) • ف « مازال التراث القديم بأفكاره وتصوراته ومثله موجها لسلوك الجماهير فى حياتها اليومية أما بعاطفة التقديس فى عصر لا يسلك الانسان فيه الا مداحا ، أو بالارتكان الى ماض زاهر تجد فيه الجماهير عزاء عن واقعها المضى » (ص ١٢) • « فنحن نعمل بالكندى فى كل يوم ، ونفتنفس الفارابى فى كل لحظة ، ونرى ابن سينا فى كل الطرقات ، وبالتالي يكون تراثنا القديم حيا يرزق يوجه حياتنا اليومية » (ص ١٤) • وعلى ذلك ، فإن « تجديد التراث هو • قضاء على معوقات التطور والتنمية والتمهيد لكل تغيير جذرى » (ص ١٦) ، حيث « قضية التراث والتجديد هى القضية الجوهرية للبلاد النامية » (ص ٥٢) ، و « تحليل التراث هو فى نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة ، وبيان أسباب معوقاتنا » (ص ١٧) •

تحدد المقدمات التراث باعتباره جزءا من الواقع ، واحد مكوناته ، بما يشير بوضوح الى أجزاء ومكونات أخرى لهذا الواقع • ولكن هذا « الجزء » والمكون الواحد سرعان ما يصبح الفاعل الوحيد : موجها لسلوك الناس والجماهير فى الحياة اليومية ، ليصبح - فى نفس الوقت - شرط

« كل تغيير جذري ، والقضية الجوهرية للبلاد النامية » • هاهنا ، يتحول الجزء الى كل ، والنسبي الى مطلق ، والمتغير الى ثابت •

ذلك - بالتحديد - مايففل قوانين العلاقة بين التراث - كبناء فكري لدى « حسن حنفي » - والواقع الاجتماعي التاريخي ، سواء ذلك الذي ينتمى اليه هذا التراث ، أو الراهن • فكان هذا التراث الفكري قد نشأ مرة واحدة ، الى الأبد ، ليفرض استمراريته الذاتية على التاريخ • وكان المراحل التاريخية التالية لذلك العصر «الذهبي» مجردة من كل تراث فكري ذاتي ، أو ان ذلك التراث الأول قد نفى الحاجة - بمجرد ظهوره - الى كل تراث لاحق ، بما يمتلك من صلاحية نهائية مطلقة •

وكان هذا التراث - من ناحية أخرى - قد أصبح ، من بعد ، جوهر الواقع ، وعلته الفاعلة الأولى • وكأنه - بالتالي - قد اغتصب مكانة وقدرة القوة الميتافيزيقية الشهيرة ، ليصبح محرك العالم ، سلبا وإيجابا •

ذلك ماينتفي مع كل بحث علمي في قضايا التراث • فنشوء التراث الفكري ليس وفقا على مرحلة تاريخية بعينها ، بل هو - بالتحديد - وقف على الوجود الاجتماعي الانساني • فهذا الوجود هو شرط التراث • أي إن كل وجود اجتماعي ينتج - بالضرورة - تراثه الخاص • واستمرارية هذا الوجود تعنى - بالبداهة - استمرارية انتاج التراث ، لا استمرارية تراث احدى المراحل دون غيرها •

ولكن ذلك لايعنى نفى امكانية استمرار عناصر تراثية معينة ، تنتمي - فى نشوئها - الى مراحل تاريخية قديمة ، بل سحيقة ، على نحو ما هو حادث فعلا - على سبيل المثال - فى استمرارية النظرة الاجتماعية الى المرأة ، باعتبارها انسانا من الدرجة الثانية ، « ناقصة عقل ودين » ! ، برغم خروج المرأة للعمل والتعليم ، الى حد وصولها الى المناصب الوزارية والمقاعد التشريعية • ولكنه يعنى أن تراث مرحلة تاريخية ما لايستمر بجميع عناصره ومضامينه وأشكاله ، بل ثمة ما يسقط منه ، فى سياق التطور التاريخي ، اذ يكون مرتبطا - مباشرة - بأنية هذه المرحلة ، وضروراتها الزمانية والمكانية المحددة ، فلا يتخطى حدودها التاريخية • على نحو مايبدو - مثلا - مع ظاهرة « الخصى » ، التي شهدت اقولها! النهائى أواخر القرن التاسع عشر •

أما ما يستمر من العناصر التراثية ، فإنه ينطوي على ما هو أعم ، من ضرورات مرحلته التاريخية ، على قيم إنسانية عامة (كالبحت عن العدل) ، أو على ما يتعلق بوضع عام يتخلل عديداً من المراحل التاريخية (كالانقسام الطبقي ، وتعبيراته التراثية) . فمثل هذه العناصر تنشأ وتلعب دورها في مرحلتها التاريخية ، ولكنها تتخطاها الى آفاق تالية ، بما تمتلك من زخم إنساني عام .

ذلك يشير الى أن استمرارية هذه العناصر مشروطة - في جوهرها - بتلبيتها لا احتياجات إنسانية اجتماعية في المرحلة - أو المراحل - اللاحقة ، حيث لا تمتلك هذه العناصر إطلاقية ذاتية مجردة . فلا شك أن افتشاش الطرق الصوفية في مصر المعاصرة الى حد أن تصل الى ما يزيد عن ستين طريقة (جماعة) ، وما قد يصل الى ستة ملايين عضو ، إنما يجد تفسيره في اعتماد هذه الطرق (الجماعات) لتصوف العصر الملوكي (٢٤) ، باعتباره مرجعها الأعلى ، وفي حقيقة إشراف وزارة الداخلية عليها ، بما يصل الى صرف رواتب من الوزارة - المشرقة على المعتقلات والملاحقات والسجون - لشيوخ هذه الطرق . فهي - هنا - إحدى أدوات استقرار النظام ، إذ تحول المعاناة الاجتماعية الواقعية الى معاناة روحية ، ويحول طريقاً المعاناة الأصليين - الجماهير والسلطة - الى طرفين وهميين : الفرد والله ، ليصبح البحث عن الخلاص فردياً - لا اجتماعياً - قوامه الفناء في الذات الالهية . فهي - من ثم - علاقة رأسية ، تجري خارج الزمن والعالم ، بلا انتهاء ، وبلا خلاص . وهي - من ثم - حرفة للصراع الاجتماعي الى مسارب سرابية ، فتصبح أداة لاستمرار النظام الاجتماعي ، الذي يوفر لها - قانونياً - التنظيم الذي يكفل استمرارها في أداء دورها ، كأحد أشكال « الغيبوية » الاجتماعية . وتلك إحدى ضرورتها الاجتماعية . وتكمن الضرورة الأساسية المقابلة في حقيقة أن الاتفاق تبدو مسدودة في وجه أي حل جذري للأوضاع الاجتماعية الحياتية المتفاقمة ، التي حد الكارثة الانسانية .

ومن ناحية أخرى ، فإن استمرارية هذه العناصر مشروطة - في حقيقة الأمر - بتحولها ، على نحو أو آخر ، لتسقط عنها الملامح النسبية العارضة ، وتعيد تشكيلها لتتنمى الى المرحلة اللاحقة ، باعتبارها إحدى ركائزها . فما زالت « شكوى الفصح » - على سبيل المثال - تقليداً سارياً في مصر الراهنة ، يمارسه الملايين من صغار الموظفين والفلاحين ،

والعمل ، متوجهين بشكاواهم من المظالم اليومية الى رئيس الجمهورية والوزراء ومجلس الشعب والصحف والزعماء ، أى الى ذوى السلطان والنفوذ (٢٥) . ورغم أن جوهر مضمون الشكاوى القديمة لا يزال هو مضمون الشكاوى المعاصرة (استمرارية نظم ، والبحث عن الحل الفردى من خلال السلطة ، وصورة السلطة « أبوية » فى الوعي الشعبى ، وتصورها منقسمة الى « أشرار » و « طيبين » ٥٠ الخ) ، ورغم ذلك ، فلا شك أن المظالم - موضع الشكوى - قد تعددت تعددا هائلا ، ومسار الحل الفردى قد اتخذت اشكالا أكثر التواء ، فيما تعددت مراكز السلطة المشكو اليها ، وأساليب الشكاوى .

وإذا تستمر هذه العناصر ، متحولة فى السياق الاجتماعى التاريخى ، فإنها تدخل فى علاقة جدلية مع العناصر الجديدة الناشئة ، ليتشكل مركب جديد ، يصبح من العسير معه الفصل القطعى بين ما ينتمى الى الماضى وما نشأ من الراهن ، بما هو مركب ليس حاصل جمعهما الحسابى ، بل نتيجة تفاعلها المتبادل . هكذا - على سبيل المثال - تداخلت الصورة الشعبية الموروثة عن « أبوية » السلطة فى الأفكار الماركسية المصرية ، فى المرحلة الناصرية ، لتنتج تصورا مركبا لا يمكن رده مباشرة الى أى من التراث أو الماركسية (٢٦) ، ويمثل - فى نفس الوقت - تفسيراً أساسياً لعظم المواقف والممارسات المتضاربة والغريبة التى التزمتها الفصائل الماركسية ، فى علاقتها بالسلطة الناصرية .

وبالإضافة ، فما سبق لايبنى أن « التراث » يتلبس - بشكل أو بآخر - كل ظواهر الحياة الاجتماعية والفكرية الراجنة . بل ثمة من الظواهر ما يمثل اضافة قطعية بلا جذور تراثية . فالاضرابات والاعتصامات والمظاهرات الجماهيرية المنظمة ، والتى يعرفها التاريخ العربى الحديث فى شواهد بلا حصر ، هى نتاج التمايز الطبقي المتزايد ، وضرورات مقاومة الاحتلال الأجنبى الحديث ، ورسوخ حق الجماهير فى الفعل السياسى والاجتماعى ، والذى كان مسلويا منها فى الماضى . فالتراث الفكرى العربى - وبالذات ذو الطابع الدينى - يقوم ، من هذه الزاوية ، على ترسيخ « طاعة أولى الأمر » ، « أهل الحل والعقد » ، الذين يختصر وجودهم وجود الأمة ، فتتسلب الأمة فى تضخيم وجودهم الطاغى . فظهور أفكار حق الشعب فى الفعل ، المستندة على أفكار مسئوليته عن

وجوده وحياته ، بلا وصاية أو سلطة سالبة ، ثم التأكيد عليها في الممارسة ، هي أفكار جديدة على التراث الفكري العربي ، تنتمي الى زمن العلمانية الحديث ، والتطور الاقتصادي الاجتماعى (وخاصة فى مجال التصنيع ، ونشوء الطبقة العاملة ، والنقابات العمالية) ، والاصطدام بأوروبا (وخاصة فى مجال البعثات التعليمية ، ومقاومة الاحتلال العسكرى والسياسى) . وذلك لايتعارض مع مايرصده المؤرخون من هبات شعبية فى التاريخ العربى ، اذا ما تحليلنا بالنظر الموضوعى اليها ، باعتبارها هبات عفوية متناثرة - زمانيا ومكانيا - بلا اهداف واضحة ، غير الاحتجاج العفوى على مظالم فردية للدولة والجباة لتنتهى بالقمع السلطوى الوحشى ، او تغيير شخص الوالى او الجاى .

هكذا ، يتبدى موقع التراث من الواقع الراهن ، فى استمراريته ، وأنقطاعه ، فى تقاطعه الجدلى الخارجى والداخلى ، فى فعاليته كموجه للسلوك الاجتماعى ، ضمن موجبات أخرى ، من بينها الضرورات المادية للحياة ، والأفكار الجديدة التى تنهال من جرائد الصباح وقترات المساء الطليفيونية ، والخبرات المستحدثة لدى الاحتكاك بالعوالم الأخرى ، فى السفر والهجرة .

وهكذا ، يصبح « التراث جزءا من مكونات الواقع » ، لتصبح « قضية التراث والتجديد » - بالتالى - احدى القضايا « الجهورية للبلاد النامية » ، وليست « القضية الجهورية » لها . فتصعيد الجزء الى مقام الكل ، والاستسلام لمنطق المبالغة والتهويل ، قد ينتج تصورا ذاتيا براقا ، انشائيا ، ولكنه - بالتجديد - لن ينتج تصورا علميا ، ولا يفضى - بالتالى - الى نتائج صحيحة فاعلة ، ايجابية . بذلك ، يصبح القول بأن « تجديد التراث هو .. قضاء على معوقات التطور والتنمية والتمهيد لكل تغيير جذرى قائم » ، يصبح نوعا من التهويل الفكرى ، الذى يطمس المعالم الحقيقية للتراث ، وعلاقاته المختلفة والمتداخلة ، وسبل التعامل معه ، ومدى فعاليته الواقعية . وهو تهويل قائم على نهج كامل من الأفكار المثالية ، والرؤى غير المضبوطة ، وخطط الأمنيات الذاتية الطيبة بالشعارات البلاغية الطنانة . وذلك ما يتناقض مع خطورة القضية موضع البحث ، والتأثير المطلق لحطها - لدى المؤلف - باعتباره « قضاء على معوقات التطور والتنمية .. الخ » .

ثالثا : تجديد التراث

١ - معنى التجديد

التجديد - وفقا للمؤلف - هو « اعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر » (ص ٩) وهو « اعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع ومكوناته » من خلاله (ص ٣٤) . ذلك هو المعنى العام . اما المعنى المحدد ، فيتعلق بالعلوم الدينية العقلية ، بما هي « موضوعات التجديد ، واعادة بنائها هو التجديد » (ص ١٧١) . « واعادة بناء العلوم الدينية العقلية بارجاعها الى اصولها الاولى التي نشأت منها . (الوحي) هي في الحقيقة محاولة للتعرف على الوحي ذاته وكيف انه تحول في التراث الى علوم عقلية حتى يمكن أن يكون مثالا للمحاولات الحالية لتحويل الوحي الى علم محكم . فاذا كانت مهمة الباحث الحالية هي تأسيس الفكر الديني أو الوحي نفسه باعتباره علما محكما فان اتجاهه أمام حضارته التي يدرسها يكون محددا على أسس البحث عن صور سابقة لهذا العلم ، وهذا ما يجده في العلوم الدينية التقليدية . » مهمته في الحضارة اعادة بناء هذه العلوم بما يسمح بفهمها في اوضاعها التقليدية ثم تطويرها وبنائها كعلوم محكمة في الأوضاع الراهنة وفي اللحظة الحالية من تاريخ الحضارة . فاذا استطاع وصف هذه العلوم وبيان كيفية نشأتها ابتداء من الوحي وتكوينها على أسس نظرية ثابتة فانه يمكن الاستعانة بذلك في تكوين الوحي باعتباره علما محكما » (ص ١٧٣) . « ويكون الوحي بالتالي هو العلم الانساني الشامل » (ص ١٩١) .

« وفي اعادة بناء العلوم يمكن أن يوضع كل شيء موضع التساؤل من جديد ، ولكن تظل نقطة البداية هي الوحي الموجود بالفعل في كتاب ، فالوحي هو الموضوع الاساسي لجميع العلوم » (ص ١٧٤) . « والوحي ذاته ليس موضع تساؤل » (ص ١٧٤) ، « فتجديد التراث لا يبحث عن النشأة بل عن التطور ، والمجدد هنا كعالم الحديث مهمته البحث عن صحة الحديث في التاريخ وليس عن مصدر الحديث في النبوة وصحتها » (ص ٢٢) ، ذلك « أن القائم بالتجديد لا ينتسب الى مذهب فكري معين ولا عقيدة فلسفية خاصة بل هو الشعور المحايد يعي الأفكار كلها في وقت واحد دون ما تحيز أو ميل أو هوى » (ص ١٤٧) .

ينطوي المعنى الأول - العام - للتجديد على شبكة من التضاربات والمخاطر ، بالرغم من الصياغة المألوفة الى حد التقليدية . فالتساؤل

الأول الذي يطرحه هذا المعنى : من الذى - تحديدا - يحدد « حاجات العصر » ؟ أى قوة اجتماعية أو سياسية أو فكرية ؟ الحق أنه ليس ثمة مفهوم محدد موحد لـ « حاجات العصر » ، بل تتعدد المفاهيم ، بتعدد تلك القوى ومصالحها ومطامحها وتكوينها وتوجهاتها الفكرية . ولكن - من ناحية أخرى - فمن الحق أن تلك المفاهيم المتعددة لامتلاك قوة وسيادة متساوية ، فى المرحلة التاريخية الواحدة ، بل يمتلك أحدها - فحسب - تلك السيادة المرتبطة ، فى الحدود العامة ، بالقوة الاجتماعية السائدة ، اجتماعيا . وليس شرطا - هنا - أن تكون تلك السيادة متسقة مع الحركة المتقدمة للتاريخ ، بما يعنى أن ثمة مفاهيم لـ « حاجات العصر » قد تسود - فى هذه المرحلة أو تلك - ضد حركة التاريخ والعصر . هكذا - على سبيل المثال - حدد « السادات » « حاجات العصر » بـ « الانفتاح » و « العلاقة الخاصة مع الولايات المتحدة الأمريكية » و « معاهدة السلام مع إسرائيل » ، وأصبحت هى « الحاجات السائدة » ، دون انتظار لاجتماع أو اتفاق لن يأتى . ويظل السؤال مطروحا : من الذى يحدد « حاجات العصر » ؟

وأهمية الإجابة تكمن فى أنها هى أساس « إعادة تفسير التراث » ، أى أساس « التجديد » . وبالمعنى التاريخى ، فلن تخرج الإجابة كثيرا عما سبق . أما بالمعنى الحقوى ، فإعادة تفسير التراث حق لكل التيارات والاتجاهات الفكرية ، وفقا لتحديد ما لمفهوم « حاجات العصر » ، وهو ما تعارسه فعلا دون حاجة لاستئذان من أحد . ولايصح - هنا - قصر هذا الحق على تيار معين ، دون غيره ، بما الجميع يمتلك مفهومه المحدد لـ « حاجات العصر » . وبذلك ، لايصح ثمة « إعادة تفسير » وإخذه للتراث ، بل تتعدد بتعدد التيارات والقوى .

ولكن ذلك كله يشير - فى نفس الوقت - إلى إمكانية إستبصار التراث ، كإمكانية واقعية واردة ، ليلبى « احتياجات العصر » لهذا التيار أو ذاك ، وهو ما تحول - من تكراره الدائم - إلى بديهية وأمر واقع تاريخى على مدى العصور التاريخية التالية للإسلام ، وخاصة من قبل السلطات المتعاقبة ، فتحول إلى أداة من أدوات الحكم . وفى ذلك ، لم يخرج السلطات عن « إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر » ، كما تفهم « التراث » و « حاجات العصر » ، ولكن دون أن تدعى « تجديد التراث » .

واسباغ صفة « التجديد » على هذه العملية ، لما يمنحها مشروعية فكرية نظرية ، اضافة الى مشروعيتها « السلطوية » .

اما المعنى الثانى – الخاص – للتجديد ، فينتوى على شبكة اكثر تعقيدا من التضاربات الداخلية :

(١) فالتجديد – كعملية – ينصرف الى « اعادة بناء العلوم التقليدية بارجاعها الى اصولها الاولى (الوحي) » ، وهو مايعنى ضمنا – اختزال مفهوم « التراث » الى هذه «العلوم» . ولكنه يعنى – اساسا – اعادة بناء ما هو مبنى فعلا ، وادى دوره التاريخى فى سياقه الخاص . اى ان المهمة المطلوبة – وفقا لذلك – وهى «اعادة البناء» ، مهمة خارج السياق العضوى للتراث ، تشير الى امكانية اعتسافه قسرا ، والتي تتواصل مع المعنى العام السابق ، وخاصة فى ضوء الاعتساف الواقع بفرض « الوحي » أصلا لهذه العلوم .

وكشف غائية هذه العملية يزيد الأمر ابضاحا . فهى « فى الحقيقة محاولة للتعرف على الوحي ذاته وكيف انه تحول فى التراث الى علوم عقلية حتى يمكن أن يكون مثالا للمحاولات الحالية لتحويل الوحي الى علم محكم » . فالغائية – فى هذه الحالة – هى « المحاكاة » المضبوطة لـ « المثال » . فما حدث – فى الماضى – يتعين احتذاؤه ، بما التاريخ – فى أزهى حالاته – تكرر للماضى ، وفى حالته العادية : تدهور عن هذا الماضى الذهبى . لذا ، يظل هذا الماضى « المثال » نقطة الجذب الاولى ، والاكتمال المطلق ، الذى يتوجب السعى الى محاكاته ، أو اعادة افتاحه . وكلما دقت المحاكاة ، كلما قاربنا استرجاع الأصل بكماله . وكلما ابتعدنا عن المثال ، كلما سقطنا فى هوة العارض والتسبى ، أى فى الضياع . فاذا كانت « العلوم » ترجع بأصولها الى «الوحي» ، فان اية عملية راهنة تفرض – تبعا لذلك – الرجوع الى العملية/الأصل . فالعلم السابق هو معيار العلم الراهن . انه « البحث عن صور سابقة لهذا العلم » ، باعتباره منهج العلم القابم . هكذا ، يختزل التاريخ والعلوم والانسان فى نقطة مضت ولن تعود ، ملقية على الكاهل الانسانى عبء محاولة تكرارها ، أو مقاربتها .

ولا يتعلق الأمر - هنا - بمقولة الانطلاق مما هو قائم وتطوير أفضل معطياته ، بالرغم من ورود كلمة «تطوير» في الاقتباس المطول السابق ، ولكنه يتعلق بالجذر الدينى التقليدى للرؤية ، والذي يرجع الأصول كلها الى الوحي ، بما الوحي « نقطة بداية ذات يقين مطلق » ، وليس موضع تساؤل . فالوحي هو أصل العلوم العقلية . وأرجاع هذه العلوم الى الوحي هو جوهر عملية تجديد التراث . وتحول الوحي الى علوم فى الماضى . هو مثال المحاولات الحالية لتحويل الوحي الى علم . فهى دائرة مغلقة تتمحور حول الوحي ، تبدأ منه وتنتهى فيه .

(ب) ولكن هذه الدائرة المغلقة على الوحي لا تتطوى - فحسب - على المعرفى ، بل - أيضا - على المحرم . فكل شيء يمكن أن يوضع موضع موضع التساؤل ، الا الوحي ذاته ، برغم أن « الوحي هو الموضوع الأساسى لجميع العلوم » (ص ١٧٤) ، وأصلها الأولى ، وبرغم أن الهدف النهائى لعملية «التجديد» المقترحة هو تحويل الوحي الى « علم كلى شامل » . فكيف يمكن أن يتم ذلك ؟ يجيب « حسن حنفى » بأن « التجديد » لا يبحث فى النشأة ، بل فى التطور . ونعود - من جديد - الى أحد المحاور الرئيسية لرؤية للعالم فى الفكر الدينى : نشأة منقطعة عن السياق التاريخى ، وتطور يمكن أن يكون منقطعا عن النشأة ، أو مستقلا عنها ، بحيث لا يستدعى البحث فى التطور بحثا ضروريا فى أصل التطور ، عم تطور ، ومحاولة لاعادة بناء الوحي كـ « علم محكم شامل » دون التساؤل عنه أو فيه ، بل تحويل هذا التساؤل الى دائرة المحرمات . واختلاق شكل بحثى لنفى تهديد البحث العلمى للمحرم ، وبالتالي ، لخلق إمكانية - نظرية ، على الأقل - لنشوء وفرض مخيمات اضافية ، سياسية واجتماعية ، أو لتبرير وتدعيم ما هو قائم منها . وهو ما يتناقض مع «شعارات» المؤلف فى كتابه ، وما يتناقض - أساسا - مع قواعد أى بحث علمى . وذلك هو الأهم .

فإذا ما كان الوحي هو « الموضوع الأساسى لجميع العلوم » ، لأصبح السؤال الأساسى موجهها عن ذلك «الوحي» - لا العلوم - واختبار صحة هذه المقولة أولا ، بما يضع « الوحي » موضع التساؤل : نشأته ، وماهيته ، ووضعها فى السياق التاريخى . وتفاعلاته المختلفة : الخ ، بما هو الموضوع الأساسى . فالأساسى هو الأساسى ، بما لا يمكن معه العجز عن عليه ، أو تجاوزه ، الى القرع . فدراسة الأصل والأساس - أى موضوع موضع التساؤل والاختبار الشامل - يستلزم شرط معرفة القرع .

وإذا ما كانت المهمة هي «تأسيس الفكر الدينى أو الوعى نفسه باعتبارهما علما محكما» ، لأصبح السؤال الأول - أيضا - موجها عن ذلك «الوعى» الذى يراد تأسيسه كـ «علم محكم» . فلا تأسيس لشيء دون بحثه فى كافة ملاعباته ، والا لكان البناء بلا أساس حقيقى . وهو مايعنى - هنا - ضرورة بحث «الوعى» ، واخضاعه للتساؤل والاختبار المحكم - كخطوة أولى ، لايمكن التغاضى عنها - من أجل تأسيسه كـ «علم محكم» .

ولايرفع القضية تشبيهه أخرج يضع مهمة «المجدد» على نفس مستوى مهمة «عالم الحديث» ، والاختلاف بين - فعالم الحديث ينطلق - بدنيا - من قناعات قبلية مطلقة ، ليست موضع بحث أو تساؤل ، والا لانتفى دوره كعالم للحديث . لذا ، فهو لايبحت فى النبوة وصدقها ، لأن مهمته الأولى والأخيرة - كعالم حديث مؤمن قبليا وغيبيا بالنبوة وصدقها - لاتمد الى مايهدم أساسها . فالمرتکز الذى تقوم عليه مهمته هو الايمان بصدق النبوة ، والا لانتفت المهمة ذاتها . كما أن هذه المهمة لاتتصل بـ «إعادة بناء» الحديث ذاته ، بل بتحقيقه ، أى تحقيق خط انتقاله من النبى الى عالم الحديث .

أما مهمة «المجدد» - كما حددها «حسن حنفى» - فهي مهمة «تأسيسية» ، فى أحد جوانبها ، وخاصة إذا ماكانت القضية - حقا - هي «قضية تصفية المعوقات الفكرية للتنمية» ، ووضع أسس فكرية جديدة لطوير «الواقع» (ص ٥١) . فـ «إعادة بناء العلوم» ثم تطويرها وبنائها كعلوم محكمة ليست مهمة وصفية ، تتحقق من خلال اختبار التسلسل الظاهرى عن الأهل الذى يفترض أنها نشأت منه .

ذلك مايعنى - ضمن مايعنى - ضرورة البدء بكسر منطق «التحريم» كإحدى المعوقات الفكرية للتنمية» ، والبحث العلمى ، وخاصة فى ضوء مايراه المؤلف من أنه «مالم تتغير جذور التخلف النفسى كالأخراف والأسطورة والاتفعال والتأليه» فإن الواقع لن يتغير» (ص ٥٥) . ونذكر بأنه الكاتب أن «السلطان الالعقل ، والسلطة الا لضرورة الواقع الذى نعيش فيه ، وتحرير وجداننا المعاصر من الخوف والرهبة والطاعة للسلطة سواء كانت سلطة الموروث أو سلطة المنقول ، سواء كانت سلطة «التقاليد أم السلطة السياسية» (ص ٥٥) .

٢٠ - ماهية التجديد

فى تحديدده لمهمة المجددين ، يرصدها « حسن حنفى » فى « وصف الوعى باعتبارها علما كليا يشمل كل هذه العلوم ، وارجاع هذه العلوم الانسانية الى مصدرها فى الوعى » (ص ١٩١) . « واعادة بناء العلوم تتجاوز مجرد اصدار احكام خاصة او عامة على مشكلة او على موضوع او على علم من العلوم . فبدل اصدار الاحكام يقوم الوصف بمهمة تفسير .نشأة هذه العلوم وتطورها واكتمالها فى بناء نظرى محكم . . ويمكن أن يقال أن كل حكم هو نقص فى الوصف » (ص ١٧٢) . « مهمة للباحث اذن تحويل الموضوع من اساسه المادى لتاريخ او حادثة او واقعة او فرقة الى اساسه الفكرى الشعورى من أجل تحديد تصورات العالم . مهمته وضع الحوادث التاريخية خارج دائرة الاهتمام ورؤية ماهية الفكر ونشأته فى الشعور » (ص ٩٢) . وعلى ذلك ، فإن القائم بالتجديد هو عالم « أمين لا ييغى حذقة ولا يدعى علما بل انه ذو شعور صادق يحلل تجاربه المعاصرة . . ويعبر عنها باللغة المتداولة » (ص ١٤٦) . فهو « لا ينتسب الى مذهب فكرى معين ولا عقيدة فلسفية خاصة بل هو الشعور المحايد يعى الأفكار كلها فى وقت واحد دون ما تجيز أو ميل أو هوئى » (ص ١٤٧) .

هكذا ، يتبدى جوهر التجديد وصفا . فاعادة بناء العلوم تتحقق « بالوصف : وصف كيفية نشأة هذه العلوم وتطورها انطلاقا من « الوعى » . وهو ذلك « الوصف » الذى يقف فى مقابل « الحكم » ، كمستوى مغاير له ، مستقل عنه ، دون تماس معه . فكل « حكم هو نقص فى الوصف » . ولكن ، كيف يمكن التمييز والفصل - حقا - بين « الوصف » و « الحكم » ، فى آلاف العبارات التى تملأ « التراث والتجديد » ، من قبيل ان « الوعى هو الموضوع الانسانى لجميع العلوم ، بل ان الحضارة الاسلامية كلها ان هى الا محاولة لعرض فكرى منهجى لهذا الوعى » ، على سبيل المثال ؟ أين ينتهى « الوصف » ليبدأ « الحكم » ؟

ومع ذلك ، قلعل أهم سمة من سمات هذا « الوصف » ، المنوط به « اعادة بناء العلوم » ، تكمن فى « تحويل الموضوع من أساسه المادى . . الى أساسه الفكرى الشعورى . . ورؤية ماهية الفكر ونشأته فى الشعور » ، يلتصم الوصف بالاعتساف ، أى بفقدانه لقواعد النظر العلمى . : « تحويل الموضوع » يفترض وجود أساسين له : مادى وفكرى . . ولكن « الوصف - الذى يتم بعملية « التحويل » - يتحقق من خلال اصدار الأساس

المادى للموضوع ، والاكتفاء بالأساس الفكرى • بذلك ، يكتفى هذا الوصف بأحد الأساسين ، أى بالاجتزاء الوصفى ، حيث لم يصف الموضوع فى كليته ، بأساساته كلها •

والحق أن مثل هذا الاعتساف الوصفى - « تحويل الموضوع من أساسه المادى الى أساسه الفكرى » - لن يقيد فى تحديد «تصورات العالم» • فهذه التصورات تنشأ داخل العالم ، فى العلاقة مع العالم ، كنتيجة لها • وبالتالي ، فإن نقي العالم من الموضوع سيعنى نفي موضوعيا للتصورات ، أى نفي للموضوع ذاته • ولن يبقى سوى تصورات ذاتية عن « تصورات العالم » هذه ، طالما أن التصورات لاتمتلك وجودا مستقلا عن العالم ، عن «الأساس المادى» الذى قرر المؤلف استيعاده ، بجرة قلم مزاجية •

هكذا ، لايقبل «الأساس المادى» الشطب ، أو الاستبعاد ، والا لأصبحت «تصورات العالم» بلا أساس حقيقى •

وبالمثل ، فإن «وضع الأحداث التاريخية خارج دائرة الاهتمام» ، لن يمكن من «رؤية ماهية الفكر ونشأته» • فماهية الفكر ليست فكرية ، بل اجتماعية • كما أنه لاينشأ ذاتيا ، من الفكر ، حتى يمكن أغلاق دائرة الاهتمام عليه ، وبحثه فى ذاته ، بل ينشأ فى خضم علاقات اجتماعية تاريخية ، كتنميد لها ، وتعبير عنها • ولايتعلق الأمر - هنا - بالمزاج الشخصى للباحث - الذى يخول الموضوع من أساس الى أساس ، ويضع خارج دائرة الاهتمام مايشاء - بقدر مايتعلق بخصوصية قوانين الظاهرة محل الدراسة ، الظاهرة الفكرية ، التى تفرض معالجة خاصة ، تتقصى جذورها الاجتماعية ، واستقلالها النسبى - فى أن - عن الواقع الاجتماعى التاريخى الذى نشأت منه •

ويتسق الفهم المثالى السابق لعملية التجديد مع مايفضه المؤلف من شروط مستحيلة لـ «المجدد» ، يعاها شروط منافية - جذريا - لانسانية الانسان ، واجتماعيته ، أى منافية لماهية الانسان ، فضلا عن أن امكانية التحقق من توفرها عينيا - لدى هذا الانسان أو ذاك - مستحيلة بدورها • فالقائم بالتجديد «لايتناسب الى مذهب فكرى معين ولا عقيدة فلسفية خاضعة لى هو الشغور المخايد يرمى الأفكار كلها فى وقت واحد دون ما تمييز أو ميل أو هوئى» • بذلك ، يتوجب أن يكون المجدد متجردا من كل

جايربطه بانسانيته الاجتماعية ، بوجود العياني • فكيف وأين وهل يمكن أن يوجد شخص ما لا ينسب الى مذهب فكرى معين ، ولا عقيدة فلسفية خاصة ، سوى الأطفال وبعض مرضى العقل والأعصاب ؟ حقا ، قد يوجد مثل هذا الشخص فى الخيال البلاغى ، ولكنه - فى هذه الحالة الفريدة - سيكون عاجزا عن أى فعل واقعى ، على الأرض التى يدب عليها المنتسبون الى المذاهب الفكرية المعينة والعقائد الفلسفية الخاصة ، أى سيكون عاجزا - فى مجالنا هذا - عن تجديد التراث • وبالتالى ، تصبح المهمة - تجديد التراث - مستحيلة ، باستحالة وجود من يقوم بها ، وفقا للشروط السابقة ، ودون ما تحيز أو ميل أو هوى •

ولنا - بعد ذلك - أن نطرح افتراضا : ما الذى سيكون عليه تجديد التراث - هذا - اذا ما قام به شخص بلا موقف فكرى أو مذهب فلسفى . أو أية ميل أو انحيازات (على افتراض وجود مثل هذا الشخص الوهمى) ؟ ما الذى ستكون عليه صورة التراث ، بعد تجديده على يدى مثل هذا الشخص ؟ .

والتناقض البين أن « تجديد التراث » يفترض - مبدئيا - الانطلاق من موقف فكرى مسبق . بضرورته - على الأقل - وماهيته ، وجوده ، هو « التراث » ، فيما تنطوى عملية التجديد - ذاتها - على موقف فكرى جديد - على الأقل ، أيضا - كصفات هذا التجديد ، وحدوده ، والخطوات الاجرائية • الخ •

ولكن ، الا يتناقض الفهم الخيالى السابق لشروط « المجدد » - والتى لا تتوفر حتى لدى الأنبياء - مع ما يقرره المؤلف من أن « المهمة » مهمة « للتجديد » . سياسة • تقع على عاتق الحزب التقدمى الوطنى •• (بما) هو عمل جماعى يقوم به من يتحمل تبعة تغيير الواقع » (ص ٢٦) ؟ الا تتناقض شروط القائم بالمهمة مع الطبيعة « السياسية » للمهمة ؟

٣ - فى طرق التجديد

(١) التجديد اللغوى

« التجديد اللغوى ليس تغييرا لمضمون الفكر ، بل تجديد لصورته وهى النبرة » (ص ١٢٥) ، أى إن « اللغة لا تمس مضمون الفكر »

(ص ١٢٦) • فـ « اللفظ ليس الا حاملا للمعنى وموصلا له ، ولكن المعنى مستقل عن اللفظ » (ص ١٢٥) • بذلك ، تصبح « المعانى » هي معانى التراث واللغة لغة التجديد » (ص ١٢٥) • « ان اللغة الجديدة من شأنها السماح لهذه المعانى بالتعبير • وتكشف عن أشياء كانت خافية فى بطن اللغة التقليدية » (ص ١٢٥) •

هكذا ينحصر « تجديد التراث » فى اللغة ، بل فى الألفاظ ، بل فى ذلك الجانب من الألفاظ الذى لايمس المعنى • أما المعنى ذاته ، والمضمون الفكرى للتراث ، فيجب ألا يمسها أحد • فهما أديان ، وظلها منشور على كل العصور كالقدر • فهذا التراث – بحكم صدوره عن الكتاب والسنة – صالح أبدا لجميع عصور التاريخ العربى ، التى لم تستطع أن تستنفد طاقاته الكامنة فى « بطن اللغة التقليدية » • ويتحول التجديد – وفقا لهذا المنطق – الى « بحث » للعلوم الدينية ، بقضها وقضيضها ، دون أدنى تغيير سوى تلك التغييرات الشكلية التى تفرضها ضرورة التوصيل و « البحث » • وهى ضرورة تتبع – أساسا – لا من احتياجات وشروط الواقع العربى الراهن وأفاقه ، ولكن من احتواء تلك العلوم ذاتها على مقاييس صدقها النظرى • « فالصدق النظرى موجود فى أنماط فكرية ثابتة » ، أما تحقيق هذا الصدق « فهو المتغير من عصر الى عصر » (ص ٥٩) • وتصبح المهمة هى تحقيق هذا الصدق النظرى الكامن فى هذه الأنماط الفكرية السابقة – على نحو قبلى ومطلق – من خلال شعور محاييد ، لا يعرف التمييز والميل والهوى •

والحق – كما يقرر « حسن حنفى » نفسه ، فى موضع آخر – أن مثل « هذه المقابلات كلها تنتج عن وضع صورى للمسائل • وهو الوضع الذى يفصل بين جانبى الظاهرة الواحدة ، الصورى والمادى ، نتيجة فقدان للتوازن فى شعور الباحث » (ص ٥٧) ، وعجزه عن استبصار السياق الكلى الذى ينتظم الظاهرة •

فالفصل بين اللفظ والمعنى ، والانطلاق من استقلالية وإطلاقية المعنى ، هما عودة الى مرحلة الثنائيات المتقابلة التى تكثفها ثنائية الروح والجسد الشهيرة (٢٧) ، والتى تم تجاوزها معرفيا فى التطور الفكرى التالى • كما يشييان – فى نفس الوقت – بعدم الوعى بطبيعة اللغة وقوانينها ونشأتها • فالرموز الصوتية (أو المكتوبة – أى الحروف) لاعمى لها بحد ذاتها • والعلاقة بين الرموز والمعانى ، على الرغم من انها

عشوائية ، الا انها اصطلاحية اتفاقية ثابتة بالنسبة للغة الواحدة والمجتمع الواحد (٢٨) ، فى المرحلة التاريخية الواحدة . ذلك يعنى أن اللفظ لايعبر عن أى معنى يخرج عن حدوده الاصطلاحية الى حدود الفاظ أخرى ، حتى لو كانت مترادفة معه . ذلك أنه لا توجد فى أية لغة مترادفات كاملة . مثالك كلمات متشابهة جدا أو متقاربة فى المعنى ، ولكنها لا تحمل جميع العناصر الأولية للمعنى التى تحملها كلمة أخرى (٢٩) . ذلك أن الضرورة – ضرورة التعبير عن معنى معين – هى الحافز على نشأة الكلمة . وحالما يتحقق هذا التعبير فى كلمته الملائمة ، تنتفى ضرورة انشاء كلمة جديدة .

ومن ثم ، فكل لفظ يرتبط بمعنى معين لاينفصل عنه . ولا تستقل ابعاد الكلمة (المعنى ، والنحس الصوتى ، والشكل المكتوب) عن الكلمة نفسها . وعلى ذلك ، فلا يمكن إلحاق التغير باللفظ دون أن يمتد الى المعنى ، بشكل أو آخر ، إذ أن الألفاظ الجديدة تنطوى على معانيها الخاصة (الجديدة) التى تنتمى الى سياق تاريخى مغاير ، بما يعنى من استحالة « تفريقها » من معانيها المعاصرة ، وإعادة « ملئها » بالمعاني القديمة .

ومن ناحية ثانية ، فاللغة – فى نشأتها وقوانينها – لا تخضع للإرادة الفردية ، أى ليست قابلة للتشكيل وفقا للمعديّة الذاتية ، فهى رهن باحتياجات وتطور المجتمع ، الذى ينعكس تطوره المادى فى تطور أبنيتة الثقافية ، ومن بينها اللغة ، ورهن – خاصة – بالتطور المعرفى لذلك المجتمع . هكذا – على سبيل المثال – تطورت اللغة العربية ، تطورها الكبير ، تلقائيا ، فى القرون الأولى لبناء الدولة العربية الإسلامية ، لتلبى احتياجات المجتمع الجديد فى تكوين أنساقه الثقافية الجديدة ، فلسفة ورياضيات وطبيعيات والهيأت ، على نحو لم تعرفه العربية « الجاهلية » . فاللغة العربية « تتجدد » ، دون أن يجددها أحد بعينه . ولعل قتل الدعوات الفردية المنتاثرة – فى التاريخ العربى الحديث – للتدخل فى اللغة (كالدعوة الى الكتابة بالحروف اللاتينية ، أو العامية) هو أحد البراهين الدامغة فى هذا السياق .

لقد ارتبطت هذه اللغة ارتباطا حثيما بالفكر العربى ، بما ينفى كل امكانية للفصل بينهما . فالعلاقة بين اللغة والفكر علاقة ارتباط عضوى موضوعى ، واعتماد متبادل ، تتركز على اعتبارين أساسيين :

الأول : جذرية الارتباط ، باعتبار اللغة أداة الفكر ، وصياغته ، وتحقيقه الأولى ، الى حد يمكن معه القول أن لا لغة بلا فكر ، ولا فكر بلا لغة . وهى علاقة جدلية تشترط طرفيها فى العلاقة مع أوضاع الوجود الاجتماعى التاريخى . فاللغة - بذلك - « تمس مضمون الفكر » ، بل تحدده ، بما هى ليست وعاء حياديا أجوف ، يستجيب لمن يريد أن يملأه بالفكر الذى يريد ، ولتأما يريد .

الثانى : أن اللغة تختزن سياقاً تاريخياً واجتماعياً ، أكثر تكثيفاً - ربما - من أية أداة فنية أخرى، بما لا يتيح - موضوعياً - القفز عليه ، الى الوراء ، وفرض سياق تجاوزه التطور التاريخى . فالأساس المادى التاريخى - كمحدد لدور وتطور اللغة والفكر - سيظل ، رغم الرغبات والأمزجة الفردية ، العامل الحاسم فى وحدة اللغة والفكر وصيرورتهما المشتركة .

أن « التجديد » - على ذلك النحو المقترح - حتى فى حال كونه ممكناً ، لن يعدو أن يكون شكلاً ما من أشكال « البعث » ، طالما ظل « مضمون الفكر » و « معانى التراث » على نفس الوضع القديم . فالتقدم - هنا - مرهون بالتركوس قرونا طويلة . والأفق المستقبلى يلوح فى الراء الماضى ، فى نقطة ثابتة لاتستنفد ، ولحظة باهرة استثنائية لاتتكرر الا بذاتها ، وبالعودة الدائمة اليها .

(ب) تجديد مادة العلوم

وكما يفصل « حسن حنفى » بين اللفظ والمعنى ، وبين اللغة والفكر ، فإنه - أيضاً - يفصل « بين العلم ومادته » فالعلم بناء عقلى قد يعرض فى مادة معينة أو غيرها ، فى حين أن المسادة تعطىها البيئة الثقافية المحددة فى الزمان والمكان . فالبناء لايتغير ولكن المادة تتغير . فتجديد الفقه القديم يحدث باعطاء الأولوية للمعاملات على العبادات» (ص ١٥٨) .

وهكذا يمتد نفس المنطق السابق : فالفصل السابق بين اللفظ والمعنى ينتقل - بدقة - الى الفصل بين « البناء » و « المادة » . وتغيير اللفظ وإطلاق المعنى - فيما سبق - يقابله ، هنا ، تغيير المادة وإطلاق البناء . انها نفس لعبة الثنائيات الصورية .

وحتى فى هذه الحدود ، فإن هذا المنطق ينطوى على أداة بديهية
الداخلية . فإذا كانت مادة العلوم « تعطىها البيئة الثقافية المحددة فى
الزمان والمكان » ، فإن التجديد المقترح يفترض - بذلك - تغيير المادة ،
لاتبادل موقع الأولوية بين المعاملات والعبادات - فكل الجانبين يشكل المادة
المراد تغييرها بكيئتها ، بحكم انتمائها - ككل - الى بيئة ثقافية مغايرة .
ومن ثم ، يصبح فرض «المعاملات» الواردة فى «الفقه القديم» على واقعنا
العربى الراهن اعتسافا محلا ، يهدر العلاقة بين المادة وبيئتها الثقافية ،
المنصوص عليها فيما سبق . وبذلك ، يتحول «التجديد» المقترح - هنا -
الى مجرد إعادة ترتيب مواقع الجزئيات المختلفة من المادة المنتسبة الى
الماضى ، دون تغيير المادة نفسها .

وخارج هذه الحدود ، يمكننا التساؤل : كيف يمكن لـ «البيئة
الثقافية» التاريخية أن تعطى «مادة العلم» بلا بناء ؟ على أى نحو تكون
مثل هذه المادة ؟ وما الذى منسج البناء - المجهول المنشأ - اطلاقية
ميثاقية ، فيما منعها عن المادة ؟ وما هو مصدر هذا البناء المطلق ،
الذى أخرجه - مرة واحدة ، والى الأبد - كاملا ونهايا ؟

تشير هذه التساؤلات الى صورية الفصل السابق ، ومثالية الرؤية .
فحقيقة الأمر ، أن لا مادة بلا بناء ، ولا بناء بلا مادة . والتمييز بينهما هو
- فى نهاية الأمر - تمييز اجرائى ، لا يؤدى الى الانفصال . فعندما
نشأت تلك «العلوم الدينية» ، فقد نشأت مملوكة لبنائها الخاص الملتصم
بمادتها الخاصة . لم يكن بناء هذه «العلوم» سابقا على نشأتها ، بناء
خاويا يحلق فى المطلق ، وينتظر ما يملأه . بل هى عملية واحدة ، بلا
خطوات متتالية ، حيث العلاقة بين البناء والمادة علاقة اعتماد متبادل
جدلى ، فى النشأة والصيرورة ، والا لكان للبناء الواحد - بما هو «بناء»
عقلى قد يعرض فى مادة معينة أو غيرها - أن يفرض أحديته على
شتى مواد «العلوم» الدينية وغير الدينية ، ليصبح لدينا - فى النهاية -
بناء وحيد ، قادر على احتواء جميع المواد داخله ، دون اعتبار لطبيعة
المادة النوعية . فالتعدد الحادث للأبنية بتعدد موادها شارة على الارتباط
الضرورى بين المادة المعينة وبنائها الخاص ، وعلى أن البناء لا «يعرض فى
مادة معينة أو غيرها» ، بل «يعرض فى مادة معينة» ، لا فى غيرها .

ومن ناحية أخرى ، واتصالا بما سبق ، فالقول بـ « أن المادة تعطىها
البيئة الثقافية المحددة فى الزمان والمكان » يعنى تاريخية المادة ،

ولا تاريخية البناء ، يعنى أن البناء لا تعطيه البيئة الثقافية المحددة فى الزمان والمكان » • فما مصدره ؟ الاحتمال الأول - وفقا لمنطق « حسن حنفى » - أن يكون صادرا عن « البيئة الثقافية » غير المحددة فى الزمان والمكان • وهو احتمال بلا منطق ، حيث لا بيئة ثقافية لاتاريخية ، لاحددة فى الزمان والمكان • فكل بيئة ثقافية تاريخية ، محددة فى الزمان والمكان • والاحتمال الثانى أن يكون مصدره ميتافيزيقيا • وهو احتمال - بدوره - يفتقر الى المنطق ، حيث لا يتوافق الميتافيزيقى مع التاريخى ، ليشكلا كلا واحدا ما ، « علما » ما ، ذا طبيعة ملتبسة ، غير موحدة الهوية • وليس من سبب خاص - ضمن هذا المنطق - يبرر مثل هذا التناقض الحدى فى طبيعتهما / أو يفسر لماذا اقتضت الميتافيزيقية على البناء ، ولم تمتد الى المادة •

ونعود - مرة أخرى - الى أن هذه الحالة المتكررة من التضاربات « تنتج عن وضع صورى للمسائل • وهو الوضع الذى يفصل بين جانبى الظاهرة الواحدة ، الصورى والمادى ، نتيجة لفقدان التوازن فى شعور الباحث » • فإذا ماتخطينا هذا الوضع الصورى ، لرأينا أن « العلم » - بناء ومادة - نتاج البيئة الثقافية المحددة فى الزمان والمكان ، حيث لا تنتج « البيئة الثقافية » مادة بلا بناء ، وحيث لا تسقط من سماء الميتافيزيقيا ابنية فارغة ، أو حتى ممثلة • وتلك قضية مغايرة لقضية الاستمرارية التاريخية لظواهر وأشكال ثقافية معينة ، والتي مستم معالجتها فى فصول تالية •

وإذا كان لنا أن تأخذ باقتراح «حسن حنفى» بعدم « الفصل بين جانبى الظاهرة الواحدة » ، حتى يتحقق « التوازن فى شعور الباحث » ، وهو اقتراح خصب ، فستنتفى الفجوة القائمة بين بناء العلم ومادته ، أى سيستعيد العلم وضعه الصحيح كظاهرة واحدة ، غير منقسمة ، لنتنتفى - من ثم - امكانية الأخذ باقتراحه : «تجديد مادة العلوم» ، حيث لا توجد - فى حالتنا الأخيرة هذه - « مادة » ما منفصلة عن بنائها ، بل توجد « الظاهرة الواحدة » - «العلوم» - التى لافصل بين جانبيها • وبالتالي ، تصبح الدعوة - مجددا الى الفصل،شارة على «فقدان التوازن فى شعور الباحث» •

(ج) التحليل الشعوري

« يمكن تجديد الموروث القديم عن طريق كشف مستويات حديثة للتحليل مازالت مطوية فيه » (ص ١٥١) . « وأهم هذه المستويات هو الشعور . والشعور مستوى أخص من الانسان ، وأهم من العقل ، وأدق من القلب ، وأكثر حيادا من الوعي » (ص ١٥٢) ، حيث « لأشياء في العالم الخارجى يمكن ادراكه ومعرفته الا من خلال الشعور . والتصورات لاتفكر بل تعمل من خلال الشعور . والأشياء لاتعنى الا من خلال الشعور . فالشعور هو موطن المعرفة والوجود معا لأنه هو ذاته معرفة ووجود . فهو الذات العارفة وهو الوجود الانسانى فى آن واحد . نحن مانشعر به ، والعالم هو مانشعر به ، وعلمنا هو نتيجة لشعورنا بالعالم ، ووجودنا ووجود العالم هو مانشعر به . فالبداية بالشعور بداية يقينية لتسبقها بداية أخرى » (ص ١٥٦) .

ويحيلنا هذا الفهم - مباشرة - الى للكلام السابق عن الدور المطلق للقرآن فى نشأة التراث القديم والمضارة الاسلامية ، واعتبار الوحي « نقطة بداية لها يقين مطلق » .

ولكنه يحيلنا - فى نفس الوقت - الى النهج السائد المعتمد ، فى تقسيم الظاهرة الواحدة الى أجزاء مستقلة ، والحكم على أحدها بالاطلاق الأقصى ، وعلى الآخرين بالنسبية القصوى . أما الظاهرة - كظاهرة كلية واحدة ، عضوية ، متفاعلة الأجزاء والمستويات - فلا وجود لها .

هكذا ينقسم الانسان - أولا - الى شعور وعقل ووعي . ثم يصدر - ثانيا - حكم قيمة على الأجزاء الثلاثة الأخيرة بالقياس الى «الشعور» ، بما هو المعيار الأعلى ، لتكون النتيجة - ثالثا - أولوية «الشعور» على الأجزاء الأخرى . ثم يرفع هذا الجزء - رابعا - الى موقع شرط الوجود الفردى والعام . انه - حقا - جزء من أجزاء اربعة ، ولكنه الجزء الذى يساوى كل شيء . فقيمه لاتنسب اليه ، ليست جزئية ، ولكنها - بطريقة ما - مطلقة . وتبدو الأجزاء الثلاثة الأخرى - بالنسبة اليه - مجرد اضافة كمية ، من قبيل استكمال الشكل الخارجى . ومن ثم ، فلا يصح - هنا - طرح تساؤل من قبيل : اذا كان جزء واحد من اربعة أجزاء انسانية يصبح شرطا للوجود الخاص والعام ، فما بالك بالأجزاء الأربعة

كلها ، مرة واحدة ؟ لا يصح ، فهو الجزء الجوهرى ، المرادف للنقطة الذهبية التى بدأت التاريخ العربى ، فأصبحت تكتيفا له . فإذا كان الوجدى « نقلة بداية لها يقين مطلق » ، فإن « البداية بالشعور بداية يقينية لاستيقظها بداية أخرى » .

بذلك ، تنتفى لاستقلالية الواقع الموضوعى ، ليس فقط عن الذات ، بل عن الشعور بالذات . تحديدا ، ليس - هنا - ثمة واقع موضوعى ، أصلا ، لا كموضوع للمعرفة ، ولا كوجود . ولكنه واقع يتحقق - معرفة ووجودا - فى الشعور ، ومن خلاله . أنه - بذلك - واقع « شعورى » .

ولكن ، إذا كان الأمر كذلك حقا ، فكيف يمكننا التوفيق بينه وبين إعلان المؤلف أن « البداية العلمية للتغيير تعنى البدء بالواقع واعتباره هو المصدر الأول والأخير لكل فكر » (ص ١٢) ، واحتجابه على « أننا نقف أمام الطبيعة سالبين عنها استقلالها ، وعادمين وجودها ، وقاضين على قوانينها » (ص ١٢) ، وهو ما يكرره فى لهجة تحذيرية واضحة : « أننا نواجه المخاطر المضادة ، وهى عدم الاعتراف بالطبيعة على الإطلاق وانكار استقلالها » (ص ١٦) ؟ كيف يمكننا التوفيق بين التصور « المتطرف » للشعور وبين الإعلان التبشيري : « لاسلطان الا للعقل ، ولسلطة الا لضرورة الواقع الذى نعيش فيه » (ص ٥٥) ؟

فيما نرى ، ليس ثمة توفيق بين الرؤيتين . فكل واحدة تنفى الأخرى ، بلا مواربة . وكلتاهما شاهد على تكوين بنية رؤية التراث والعالم عند « حسن حنفي » .

وعلى أية حال ، فإن القول بأن « لا شئ » فى العالم الخارجى يمكن ادراكه ومعرفته الا من خلال الشعور ، ينطوى على الاقرار بوجود « عالم خارجى » ، موضوع للادراك « الشعورى » ، ذلك الادراك الموقوف على الشعور وحده . يشير ذلك الى وجود طرفين مستقلين لعلاقة الادراك ، لا يتماهى - حتى الآن - أحدهما فى الآخر ، كما لا يصبح أحدهما شرط وجود الآخر ، حتى وإن أصبح « الشعور » شرط ناتج العلاقة . فالشعور - حتى الآن - هو أداة الادراك والمعرفة الوحيدة المطلقة بـ « العالم الخارجى » ، فحسب . ولكن هذه الأداة تتحول - بمجرد تراتب لغوى - الى كونها الوجود الانسانى ووجود العالم كله . ولكن ليس كل استخدام لغوى

حادث بقادر على حل القضايا الفكرية ، وخاصة اذا ما كانت تتعلق بالبداهيات النظرية . فهذه العملية «الشرعية» السابقة ليست قرينة الا على البنية الفكرية التي انتجتها ، لا على مشروعيتهما العلمية ، او الواقعية . بمعنى آخر ، فهي لاتلغى - فى واقع الأمر - استقلال «العالم الخارجى» ، موضوعيا ، ولا وحدة القوى الانسانية وتضافر فعاليتها وشمولها (على نحو ما سبق معالجته فى هذا الفصل) . فشعورنا وتفكيرنا - مهما بدا انهما فوق المصنوعات - انهما الا من نتاج مادة وعضو من أعضاء الجسم ، ذلك هو المخ . ليست المادة وليدة العقل (ان الشعور) ، بل العقل نفسه لا يعدو كونه اعلى وارقى مانتتجه المادة (٣٠) .

ولا يتعلق الأمر - هنا - بالزيف المعرفى لهذا التصور «الشعورى» ، فحسب، برغم خطورته الكبرى ، بل - ايضا - بالخطورة السياسية البالغة ، المترتبة على هذا التصور . فهو تصور قابل لاستخدامه كاداة قمع سلطوية ضد كل حركات تغيير الواقع «الخارجى» ، الاجتماعى والاقتصادى والسياسى ، طالما ان الشعور هو « الوجود الانسانى » . فوفقا لذلك ، يصبح مبررا قمع كل من تخطى حدود «الشعور» الى محاولة تغيير «العالم الخارجى» . بل - قبيلا - هو مصادرة لآى تفكير فى هذه المحاولة ، بما هو نقي لوجود «عالم خارجى» مستقل عن «الشعور» . فالتغيير الوحيد الممكن - اذن - محصور فى «الشعور» ، «فهم موطن المعرفة والوجود معا» . اما «الواقع خارج الشعور» ، فهو «خواء» .

وفى جميع الأحوال ، فان تجديد التراث - من خلال كشف المستوى «الشعورى» - لن يعنى ، فى نهاية الأمر ، غير الكشف عن مستوى واحد من مستويات عدة ينطوى التراث عليها . فهو - بذلك - كشف جزئى ، ائسادى . ولكن هذه التجزيئية الاحادية تتضاعف باستناد «المجدد» على اداة معرفية ذاتية واحدة من ادوات عدة يمتلكها ، وهى «الشعور» ، بما الادراك والمعرفة مشروطان به وحده . هكذا ، يكشف «شعور» المجدد «شعور» التراث .

ولانظن ، بطبيعة الحال ، ان مثل هذه العملية - حتى وان كان تحقيقها ممكنا - تعنى ، حقا ، تجديد ا لـ «التراث» ، او تنكافا مع تلك المهام الجليلة والعظمى المنوطة بـ «تجديد التراث» . فهم ان تخرج - فى افضل

حالات تحققها المستحيل - عن ممارسة للرياضة «الذهنية» ، لا «الشعورية» .
التي لاتخص غير صاحبها •

هكذا ، تصبح طرق التجديد الثلاث المقترحة طرقا مسدودة ، إذ تعتمد جميعها أشكالا من «الفصل التمسقي» بين مالا يتفصل ، وتجاهل القوانين المحددة للظواهر المختلفة المرتبطة بعملية «التجديد» • فـ « التجديد اللغوي» اقتراح بتغيير اللغة والإبقاء على مضمون الفكر • و « تجديد مادة العلوم » اقتراح بتغيير المادة (هذه المرة) والإبقاء على البناء • فثمة الفصل القطعي - أولا - بين اللغة والمضمون ، وبين المادة والبناء ، و - ثانيا - بينهم جميعا وبين الوضع التاريخي الذي صدروا منه وخلالة • ويتكرر هذا الوضع - في الطريقة الثالثة «الشعورية» - حيث الاعتماد على مستوى واحد من القرائ ، منفصل عن مستوياته الأخرى ، وأداة معرفية انسانية واحدة ، منفصلة عن الأدوات الأخرى ، وحيث يتفصل ذلك المستوى الشعوري - بالإضافة الى كل ذلك - عن الوضع التاريخي • بذلك ، لاتصبح طرق التجديد طرقا ، بقدر ماتصبح مقامات عبثية •

رابعاً : رؤية عامة

١ - لاتصل التضاربات الداخلية - في « التراث والتجديد » - الى حدود نهائية : الى حدود تكوين نسقين فكريين كاملين ، متضاربين : نسق يعتمد «الوحي» - أو النص الديني - أساسا لإنشاء الحضارة العربية الإسلامية ، ومايرتبط على ذلك من رؤى لقضايا التغيير والتراث والوجود ، ونسق مادي ، يعتمد الواقع الاجتماعي أساسا ، حتى لنشوء هذا «الوحي» ، وماينبني على ذلك من رؤى مناقضة لقضايا التغيير والتراث والوجود • ليس ثمة نسقان متكاملان • ولكن ، يمكن تمييز نسق مثالي مكتمل ، ابتداء من رؤية العالم ، ومرورا باليات التغيير ، ومفاهيم التراث والتجديد ، وحتى طرق التجديد التراثي • أما الملح «المادي» ، فلايزيد - في حقيقته - عن «نظرات» متناثرة ، لاتشكل كلا ، أو نسقا ما ، وإن كان تناثرها يمتد على طول الكتاب • ولا يعنى ذلك أن قيمتها الذاتية مرهونة بوضعيتها هذه ، فريما كانت هي اثنان مافي الكتاب ، من الناحية العلمية والواقعية ، بل يعنى أن وضعيتها تلك قد جعلتها هامشا للسباق

الأساسى ، أو سياقاً فرعياً متقطعاً ، لا يلعب دوراً محورياً فى توجيه الرؤية ، وإن كان يضىء بنيتها الداخلية ، فتتكشف عن الهشاشة ، والاضطراب ، والخلط العظيم .

والحق ، أن هذا الوضع السابق لايعنى تمثيلاً لـ «التوفيقية» ، بمعناها الاصطلاحي ، إذ يفتر العمل الى أى ربط بنيوى بين النسق المثالى المكتمل والنظرات المادية المتناثرة ، أو محاولة اندماجهما معا فى نسق واحد ، وبنية كلية ، بحيث يمكننا - فى الوضعية القائمة - انقزاع هذه النظرات دون أن يصيب النسق المثالى خلل بنيوى . فالعلاقة بينهما تتراوح بين التوازى المتقطع (وهو السائد) والتلاقى فى نقاط متباعدة بلا اضطدام (وهو الاستثنائى) .

تتحول هذه النظرات - بذلك ، فى السياق الكلى - الى نوع من الرطانة المستهلكة السائدة فى أوساط المثقفين ، مؤدية نفس الدور الاستهلكى ، تقريبا ، طالما أنها لم تتحقق الا فى شكل مقولات جاهزة (كلاشيهات) وشعارات بلاغية - لا تفكر - فى بعض الأحيان - الى المبالغة النظرية المفرطة .

٢ - يتصم النسق المثالى السائد - كسمة أولى - بالدينية . فظهور الدين بداية مطلقة للتاريخ والعالم ، ومصدر للوجود الاجتماعى الفاعل . والدين - هنا - انبثاق من عدم ، وفى فراغ يمتلئ به ، ابتداء منه . فهو - بالتالى - أصل كل شئ : الحضارة والتراث ، بل وشروط أى نهوض قادم . ورغم ذلك ، فالحديث عن نشأة الدين - ذاته - محرم ، بل ربما هو محرم لأن الحديث والتساؤل فى النشأة يمثل تهديداً لأصسل البناء بالانهياء ، إذا ما ثبت أنه لايمتلك - حقاً - تلك المكانة المزعومة . فهذا التحريم - كخط دفاعى - أحد قواعد النظر ، المتسقة مع الرؤية الدينية للعالم .

وإذا كانت الرؤية الدينية تنفى السابق ، فأنها تنفى التزامن واللاحق ، على نحو يبدو معه الزمن (لا التاريخ) وكأنه استعادة دائمة لتلك اللحظة الفريدة الأولى ، أو محاولة لذلك ، تكمن قيمتها فى مدى اقترابها من تكرار - أو إعادة انتاج - تلك اللحظة . ولكنها لحظة استثنائية ، غير قابلة للتكرار ، بما هى كذلك . فيبدو الزمن وكأنه انحدار أو تدهور ، تكمن قيمته فى مدى اقترابه زمنياً منها .

هكذا يصبح الراهن والمستقبل مشروطين بالماضي ، لا بالمعنى التاريخي الجدلي ، ولكن بالمعنى المثالي الديني : فبقدر ما نعيد «أحياء» الماضي ، أو «تجديده» ، بقدر ما تتصلح الأحوال . هكذا تصبح المهمة الأولى لـ « التجديد » هي « إعادة بناء العلوم الدينية » ، بإرجاعها إلى أصولها الأولى في النص الديني . إنها – بمعنى آخر – استعادة للأصول الأولى ، من أجل بناء المستقبل . فالمستقبل لا يكمن في الأمام ، في القادِم ، بل في الوراء ، فيما مضى . أما الراهن ، فهو انحراف ، بقدر ابتعاده عن تلك الأصول التي تبعد عنا بخمسة عشر قرنا من الزمن متفاوت في السلبية .

لايصنع الإنسان – إذن – تاريخه ، إذ لا تاريخ ، ولكنه ينحدر – في الزمن – من قمة الماضي (نقطة البداية ذات اليقين المطلق) إلى سفح الراهن ، ضائعا ، غريبا عن أصوله . وإرادته لاتملك غير امكانية وحيدة : أن يستعيد هذه الأصول ، فيستعيد كينونته .

٣ – ينحصر التراث – إذن – في التراث الديني الصادر عن القرآن والسنة . فإذا كان مدى الاقتراب من مركز العالم (الدين) هو معيار القيمة ، فإن التراث الديني يصبح التراث الأعلى ، والأقيم ، والأكثر تحفيقا لماهية الوجود الانساني ، دون أن يعنى ذلك أن الأشكال التراثية الأخرى تجد لها مصدرا مغايرا ، بل ثمة وحدة المصدر العام ، ولكنها – فحسب – مراتب الشرف والكمال المشروطة بمراتب القرب من قطب الوجود .

والتراث الديني – هذا – واحد ، غير منقسم (إلا إلى تخصصيات معرفية ، قصورية) ، بما مصدره واحد ، غير منقسم . فلا تمييز بين فرق أو تيارات أو اتجاهات ، بل كتلة منيمنة لا تقبل القسمة . فهو ليس نتاج هذه الفرق أو التيارات ، فهي لم تكن غير أداة تحقق هذا التراث بين الناس ، معبره من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل . فلم يصبهم – بأي قدر – في تكوينه أو صياغة ملامحه . فهو متكون سلفا ، وفي أرقى أشكاله ، في النص الأول ، في الحقل العام الشامل ، وماهي الامتصاص وسيلة .

مكذا ينتفي كل خارج عن تلك العلاقة المباشرة بين النص والتراث الديني : الإنسان ، والأوضاع الاجتماعية ، والصراعات السياسية ، والتيارات الفكرية ، والعلاقة مع الثقافات المجاورة ، ليتبدى التراث

تكويناً في ذاته يتحقق ذاتياً ، متمحوراً حول القرآن والسنة ، منقطعاً عن العالم وحركته الدائمة • ولا يمثل ذلك سلبية ما ، ولكنه الوضع المثالي (بالمعنى القيمي) الذي يحفظ عليه نقاءه • فما قد يلحق بالتراث من شوائب ، فهو نتيجة من نتائج الخارج ، لا من التراث ذاته ، أو مصدره المقدس •

وعلى ذلك ، فالتراث ليس محلاً لاضافة ما ، بأي معنى ، بما هو مكثف ذاتياً ، ومكتمل ذاتياً • فمرور الزمن عليه لايعنى غير التأكيد المتكرر لقيمه المطلقة ، بل والمزايدة • هو كشف متجدد ، لاينفد ، لجوانبه المجهولة والخفية ، والتي لا تشير الى نقص ما أو نسبية ، أو دعوة أو تقبل لاضافة ما ، ولكنها - فحسب - تشير الى عظمتها المكتنزة ، وإكتماله المطلق ، وتأبيه على الاضافة والزمن •

٤ - المهمة الوحيدة - اذن - هي استعادة هذا الكيان المطلق • أو اعادة بناؤه • واستعادته - المرادفة لاعادتنا اليه - هي اعادة بنائه ، على نحو محاييد ، كما حدث أول مرة ، دون انخياز أو ميل أو هوّج • وليس شرطاً - هنا - أن تتم استعادته كاملاً ، بل يكفي - في هذه الحالة - أن يستعاد أحد الأبعاد أو المستويات ، دون الأخرى ، أن يستعاد المعنى دون اللقطة ، والبناء دون المادة ، والشعور دون العقل • فما يستعاد هو جوهر الجوهر المطلق • فإذا كان البعد الديني هو جوهر التراث ، فإن هذا البعد - أو ذلك - المقترح استعادته من الديني هو جوهر الجوهر المنفصل عن الشروط ، بحكم انتسابه المتضمن إلى «الوحي» ، الجوهر المطلق للوجود

واتساقاً مع ذلك ، فالقائم بالتجديد - هذا - يجب أن يكون ، من ثم ، منفصلاً من الشروط الانسانية الاجتماعية العامة ، ليتكافأ وضعه مع وضع التراث • فلا انخياز ، ولا اعتناق لأفكار خاصة ، برغم أنه من الضروري - للقيام بعملية التجديد هذه - أن يكون مؤسناً بأهميتها وجدواها ، إيماناً خاصاً • فالقائم بالتجديد - بذلك - شخص «تراثي» ، بنية ووضعا ، أي يشترك مع «التراث» في مواصفات وتكوين البنية الداخلية ، القائمة على الوضع الخاص في العالم •

كما أنه من المفترض أن يكون مثل ذلك «التجديد» سبيلاً لنهوض الأمة ، وتخلصها من معوقات التدهور والضمية ، من أساطير وخرافات وقبود فكرية • الخ •

ذلك يعنى أن ماصلىح به أولنا سوف يصلح به آخرنا • فإذا كان التراث الدينى هو شاهد ومبرر نهوض «أولنا» الماضى ، فهو فى شكله «المجدد» شرط نهوض «آخرنا» الراهن والمستقبلى ، بما الزمن حركة دائرية حول محور ثابت قوامه الوحى ، وبما العالم مشدود اليه - فى حركة بندولية ، ترددية - الى أن تحين اللحظة الفاصلة الباهرة . حين تصل الحركة بالعالم الى الوحى ، فتتكف الحركة ، ويتوحد العالم بالوحى ، فيتحقق النهوض •

٥ - ولم يكن ممكنا لهذه الرؤية أن تتشكل فى نسق فكرى ، ذى اتساق ظاهرى ، دون اجراء مجموعة مركبة من عمليات الفصل والوصل • فالنص الدينى الأعلى ينفصل عن ملابسات نشاته الموضوعية ، ويصدر تحريم للتساؤل عن وفى هذه الملابس ، فيصبح مطلقا أعلى ، ويتحول - بذلك - الى أصل للحضارة العربية الإسلامية و «العلوم الدينية» تنفصل - أولا - عن سياقها الاجتماعى ، و - ثانيا - عن «العلوم الدنيوية» ، ولا يبقى سوى اتصالها بالنص الدينى - المصدر المحورى - واتصالها بالراهن العربى ، كشرط لنهوضه • وينفصل المعنى عن اللغة ، فيصبح المعنى مطلقا ، واللغة نسبية ، وتنفصل المادة عن البناء ، فتصبح المادة - هذه المرة - نسبية ، والبناء مطلقا • وينفصل الشعور عن بقية الملكات الانسانية ، فيصبح مطلقا ، وتنحدر الى النسبية •

فهى حالة من الفصل والوصل الاراديين ، اللذين يقتريان من المزاجية ، فيكسران كل قانون موضوعى يحكم البنية الداخلية للظواهر ، والعلاقات بينهما •

ولكنها - فى نفس الوقت - تمثل المرتكز المنهجى للرؤية ، الذى يقوم - وفقا له - النظر الى الظواهر المختلفة ، وابعادها وعلاقاتها • فهى - بذلك - لاتنفصل عن الرؤية العامة ، ولكنها نتيجة لها ، وسببها الرئيسى •

وإذا تفتيب القوانين الموضوعية لحركة العالم والظواهر ، ويتم استبدالها بقوانين ذاتية ، ذهنية ، فإن الطموحات الهائلة التى ينطوى عليها مشروع «التراث والتجديد» تنطوى على أداة هدمها • ويتحول «المشروع» الى أداة دعم للقوى السلفية الرجعية ، ضريا لكل حركات

التقدم الاجتماعى والفكرى ، على النقيض من النوايا الطيبة لصاحبه ،
الذى يستهدف به «تكوين حركة جماهيرية شعبية وحزب ثورى يكون
هو المحقق للثقافة الوطنية» (ص ٦١) .

ويبقى أن « التراث والتجديد » - هذه المقدمة المنهجية للمشروع
الطموح لمؤلفه - شاهد على مآل الفكر الاصلاحى الدينى العربى ، ومؤشر
مضىء على تطوراته التالية ، فى هذه الحقبة العصيبة من التاريخ
العربى .

هوامش الفصل الثالث

- (١) برستيد ، فجر الضمير ، ترجمة سليم حسن ، الطبعة الثانية ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٨٠ ، ص ٤٥ .
- (٢) برستيد ، تطور الفكر والدين في مصر القديمة ، ترجمة زكي سوس ، دار الكرنتك ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ٤٢ .
- (٣) الرجوع السابق ، ص ٤٤ .
- (٤) بيمر مونتيه ، الحياة اليومية في مصر في عهد الرعامسة ، ترجمة هوزو مرس منصور ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٢٦٢ .
- (٥) برستيد ، لجر الضمير ، مرجع سابق ، ص ١٠١ .
- (٦) الرجوع السابق ، ص ١٠٢ .
- (٧) الرجوع السابق ، ص ١٠٤ .
- (٨) سيرج سونيرون ، كهان مصر القديمة ، ترجمة زينب الكردي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٣٩ .
- (٩) الرجوع السابق ، ص ٤٨ و ص ١٩٧ (بتصرف) .
- (١٠) برستيد ، لجر الضمير ، مرجع سابق ، ص ٤٥ .
- (١١) برستيد ، تطور الفكر والدين في مصر القديمة ، مرجع سابق ، ص ٤٧ .
- (١٢) برستيد ، لجر الضمير ، مرجع سابق ، ص ٢٩٥ .
- (١٣) الرجوع السابق ، ص ٤٤ .
- (١٤) الرجوع السابق ، ص ٣٠١ .
- (١٥) راجع سورة « الأنعام » ٢/ ، وسورة « هود » ٧/ ، و « الحجر » ٢٦ - ٢٩ ، و « المؤمنون » ١٢/ ، و « الفرقان » ٢٩/ ، و « السجدة » ٧ - ٩ .
- (١٦) سفر التكوين ٢ : ٧ .

(١٧) جيمس فريزر ، **الثولكلور في العهد القديم** ، ترجمة نبيلة ابراهيم ، الجزء الاول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٢٩ . وراجع الفصل الاول من الباب الاول ، في نفس المرجع .

(١٨) سيج سونيرون ، **الرجع السابق** ، ص ٧٥ .

(١٩) برستيد ، **قصر الضمير** ، مرجع سابق ، ص ١٢٧ .

(٢٠) **الرجع السابق** ، ص ١٤٠ .

(٢١) **الرجع السابق** ، ص ٤٠ .

(٢٢) **الشهرستاني ، الملل والنحل** ، مؤسسة الطبى ، القاهرة (د.ت) ، الجزء الثالث ، ص ص ٧٦ ، ٩٤ (ينصرف يسير ، من قبيل الاختصار) .

(٢٣) مصطفى السباعي ، **اشتراكية الاسلام** .

(٢٤) تقصد المبادئ الصوفية التي التزمها الطرق الصوفية في العصر الملوكي . وقد شجعت السلطات المطوكة - في ذلك الحين - هذه الطرق ، ووفرت لها العديد من التسهيلات . ونشير الى ان البداية ارتبطت مع النظام الايوبي ، في شكل انتشار « النكايا » .

(٢٥) انشأ « السادات » - تملقا للحس الشعبي العام - « ديوان الظالم » ، في اوائل حكمه ، لتلقى مثل هذه الشكاوى ، والفصل فيها .

(٢٦) اختلط المفهوم السياسي للسلطة بالمفهوم « الشعبي » الأبرى التشخيصي لها ، لدى الماركسيين المصريين ، في العديد من الحالات والمواقف ، كما في الموقف من اعدام « خميس » و « البقرى » ، حيث وقف أحد التنظيمات الشيوعية الكبرى - في ذلك الحين - موقف المحرض على « أن يؤخذ هؤلاء المجرمون بشدة ، حتى تضمن تحرير الوطن وتوحيد صفوفنا في ظل حياة دستورية كريمة » . وتبدي هذه الصورة أكثر وضوحا لدى مطالعة البيان الذي أصدرته الهيئة التأسيسية لاتحاد نقابات العمال ، التي كونها نفس التنظيم صاحب الموقف السابق ، بعد أن نكرت الصحف نأ تأجيل موعد انعقادها ، دون مشاور مع المسؤولين منها . يقول البيان : « اطلعت الهيئة التأسيسية لاتحاد نقابات العمال على ما نشر بالصحف اليوم ٩/١٢ بشأن تأجيل انعقاد المؤتمر التأسيسي للاتحاد ، والهيئة وقد كانت أول المؤيدين للعهد الجديد (ثورة يوليو) رأت التأجيل بعقد هذا المؤتمر لاعلان تأليف الاتحاد باعتبار أن وجوده هو إحدى الوسائل لتعاون العمال مع العهد الجديد . وقد حرصت على أن تحيط السلطات المختصة علما بجميع الخطوات التي اتخذتها لمقد المؤتمر . واليوم وقد رؤى تأجيل انعقاد المؤتمر لظروف مختلفة ترى الهيئة أن الاتحاد هو الاداة الفعالة لتطهير الحركة النقابية مما يشوبها ووقايتها من تأثير العناصر الغريبة عن العمال ولا يسع الهيئة الا أن ترضى بهذا التأجيل لظهور انزياح العمال الطيبة ، وإيماننا منهم بأن هذا العهد عهدهم ، وأنهم يرون ما يراه رجاله الأحرار » . جريدة الأهرام ١٩٥٢/٩/١٢ .

رفعت السميد ، منظمات اليسار المصري : ١٩٥٠ - ١٩٥٧ ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٨٣ ، ص من ٦٢ ، ٦٤ (والتشديد من عندنا) .

(٢٧) يستند « حسن حنفي » - في تأكيد مفروغية الفصل بين اللفظ والمعنى - على النزالي والرازي والقاضي عبد الجبار وملح الحديبية . وهو استناد يشير الى احتمالات وآفاق مثل هذا « التجديد » المقترح ، الذي يحدد فيه السابق اللاحق ، والذي يخضع - في نفس الوقت - لـ « الانتقالية » .

(٢٨) نايف خرما ، أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ١٩٧٨ ، ص ١٠٧ .

(٢٩) المرجع السابق ، ص ٢٢٨ .

(٣٠) انجلز ، لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، ضمن (راشد البراوي - مترجم ومعلق - : التفسير الاشتراكي للتاريخ : مختارات من فردريك انجلز ، الطبعة الثانية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٨) ص ٥٠ .

الفصل الرابع

طيب تيزيني : « من التراث الى الثورة »
حسين مروة : « النزعات المادية »
محاولة لاكتشاف جدل التراث والواقع

كلمة أولى

يمثل كتابا « من التراث الى الثورة » لـ « طيب تيزيني » ، و « النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية » لـ « حسين مروة » خطوة عملاقة - من حق - في منهجية البحث في التراث العربي ، الى الحد الذي يمكن اعتبارهما نقطة فاصلة في تطور البحث العلمي في التراث .

يكتسب العملان هذه الأهمية القصوى لاعتبارين أساسيين :

الأول : الوعي بخطورة البعد المنهجي في البحث ، على نحو لم يتحقق من قبل . وهو وعي فرض كيفية تحقيقه الخاصة ، في تخصيص المؤلفين لمساحات كبيرة - نسبيا - لمعالجة قضايا المنهج . أي أن كل عمل منهما يتخطى حدود البحث في قضايا التراث ، ليصبح - بالإضافة - بحثا في المنهج . يتأكد هذا الاعتبار بالوعي بحقيقة الفقر النظري التراثي ، في الفكر العربي ؛ فمعظم الكتابات السابقة في حقل التراث - أن لم تكن كلها - تقفز فوق الاشكاليات المنهجية لمعالجة التراث ، لتبدأ - دفعة واحدة - في معالجة قضاياها ، دون تحديد نظري لاطار البحث ، وقضاياها ، ومجالاته ، وعلاقاته الداخلية والخارجية ، واصطلاحاته ، ومفاهيمه ، وادواته . وقد انعكس ذلك في تلك الكتابات لطبعها بالأحاديث ، أو الجزئية ، أو الانطباعية . الخ ، لتصبح - في التحليل الأخير - إضافة كمية ، لا تأسيسا كفيها ، ومنطلقا جديدا .

تتضاعف أهمية هذا الاعتبار ، بالنظر الى انطلاق العاملين من المادية التاريخية الجدلية . فلعلها المرة الأولى - في تاريخ الفكر العربي -

التي تلتصم فيها المبادئ النظرية العامة للمادية التاريخية الجدلية
باشكاليات نظرية في حقل الثقافة العربية ، اذا ما غرضنا النظر عن
الكتابات الجزئية و «الشعرية» • فهنا - ومن هنا ، فقط - تبدأ هذه
المادية في التحول الى مكون اساسى من مكونات الفكر العربى •

الثانى : شمولية مجال البحث • فكلا الممثلين لم يقتصر على بحث
واقعة ، أو فكرة ، أو مذهب تراثى ، وانما امتد ليتخطى الجزئية الى كلية
شاملة ، ترسى اساسا قويا لكل بحث تراثى قادم • تبدأ الشمولية من
استقصاء التكوين الاقتصادى / الاجتماعى منذ مايعرف بـ «العصر
الجاهلى» ، وتحولاته فيما بعد نشأة الاسلام ، الى مايسمى بـ «العصر
الوسيط ، صعودا - لدى « تيزينى» - الى المرحلة الراهنة •

تتطوى هذه الشمولية - من بعد - على قسميها الرئيسيين :
(١) المراجعة النقدية المنهجية للأعمال السابقة التي تصدت لبحث التراث العربى ،
بوصفها اتجاهات فكرية نظرية في بحث التراث ، سواء لدى الكتاب العرب
أو المستشرقين ، (٢) معالجة التراث العربى ذاته ، فى اتجاهاته ، ورموزه
الرئيسية ، وخاصة فى مجال الفلسفة والتاريخ •

وتثير هذه الشمولية المركبة - شمولية المجال والمنهج - عددا من
الاشكاليات النظرية والمنهجية ، المتصلة بها على نحو عضوى ، والتي
تشترط - الى حدود بعيدة - النتائج المستخلصة عن مثل هذه الدراسة •

تمثل الاشكالية الاولى ، تحديد نمط الانتاج السائد فى التاريخ
العربى ، وخاصة فى « العصر الوسيط » ، صعودا الى «الراهن» • تلك
الاشكالية المطروحة بالحاح - فى هذه الفترة - على المؤرخين والفكرين ،
بما يشير الى أن الاجابات السابقة - بصدد هذه الاشكالية - لم تكن ، فى
الحد الأدنى ، وافية ، أو متكافئة - فى عمقها - مع عمق الاشكالية
المطروحة حاليا •

وتمثل الاشكالية الثانية ، كيفية النظر للتراث العربى ، وماهية
العلاقة بينه وبين البناء الاجتماعى ، واشكال تحقق هذه العلاقة ، ثقافيا ،
سواء على صعيد النظر أو التطبيق • ترتبط هذه الاشكالية بالاولى
ارتباطا وثيقا ، قد يصل - فى بعض الأحيان - الى ما يقارب ارتباط

المقدمة بالنتيجة ، فيما يتخذ - فى أغلب الأحيان - أشكالا وسيطة ، غير مباشرة .

وتتكشف هاتان الاشكاليتان عن اشكالية ثالثة ، هى منطق النظر والمعالجة لاشكاليات الواقع العربى ، بالمعنى الشامل ، وما اذا كان المنطق نقليا تقليديا ، تصوريا مكتبيا ، برغم انطلاقه من المادية التاريخية الجدلية . أو عقليا ابداعيا ، واقعيا عينيا . تطرح هذه الاشكالية العلاقة بين «العام» و «الخاص» فى قوانين تطور المجتمعات ، والعربية منها - على وجه الخصوص ، أى تطرح - بمعنى آخر - مسألة «التمايز العربى» ، أو «الخصوصية العربية» ، داخل القوانين العامة لتطور المجتمعات الإنسانية ، سواء على الصعيد الاقتصادى/الاجتماعى ، أو الثقافى .

تكمن خطورة هذه الاشكاليات فى أنها ترتب نتيجتين هامتين :

الأولى : نتيجة معرفية ، تتصل بمدى الكشف عن الآليات الحقيقية التاريخية الكامنة فى بنية المجتمع العربى ، وفعاليتها ، وعلاقاتها المتبادلة ، وتحولاتها ، ونتاجها . الخ ، بما يقضى الى اشتراط المعرفة الناتجة ، ومدى استيعابها الموضوعى لحقائق الأوضاع الاجتماعية العربية ، أى مدى اتساقها والمنهج العلمى فى البحث . تكمن أهمية هذه النتيجة فى أنها - ضمن احتمالاتها المتعددة - قد تقضى الى معرفة زائفة بالواقع التاريخى العربى ، أو معرفة مشوهة ، أو مختلطة ، بما يقضى - بدوره ، - ضمن ما يقضى - الى نشوء - أو ترسيخ - تصورات زائفة ، أو مشوهة ، أو مختلطة عن هذا الواقع .

الثانية : نتيجة تطبيقية ، تتصل - عضويا - بالنتيجة المعرفية ، بل تشكل - فى بعض زواياها - وجهها من وجوها ، وخاصة لدى الانطلاق من الرؤية المادية للعالم ، حيث الارتباط بين البناء المادى للمجتمع وبنائه الثقافى . فالمعرفة الزائفة بالبناء المادى تقضى - فى هذه الحالة ، لدى الاتساق الداخلى للرؤية - الى معرفة زائفة بالبناء الثقافى ، ليصبح الزيف المعرفى شاملا .

وتكمن النتيجة التطبيقية ، فى أن أى بناء يرتكز على هذه المعرفة . سيكون محكوما بالانهيار الشامل . فافتراض مهمات - على سبيل المثال - . يتوجب على طبقة ما أو شريحة اجتماعية تحقيقها ، انطلاقا من هذه المعرفة ، سيكون - بدوره - محكوما بالزيف ، ومنافيا للواقع الموضوعى .

فى منافاة معرفة الواقع للواقع نفسه • أما اذا انتقلت هذه المهمات من دائرة الافتراض الى حيز التنفيذ الفعلى ، فستكون محكومة بالاستحالة ، فضلا عما تخلفه - لدى اكتشاف هذه الاستحالة - من اهدار للطاقة والفعالية ، واحباط داخلى وفقدان عام للثقة فى الذات والمنهج وجدوى الحركة ، واستئامة الى موقف القرعة اللامبالية •

ومن هنا ، تكمن أهمية وخطورة المعالجة الشمولية للتراث العربى ، وفقا للمنهج المادى الجدلى التاريخى • فمثل هذه المعالجة ، لايتوجب عليها - فحسب - أن تتطلى من الرعى المرفق بالقواعد النظرية للمنهج ، بل يتوجب عليها - أيضا - أن تتطلى من حلول منهجية خاصة لمعد من الاشكاليات النظرية ، فى علاقتها بالواقع التاريخى الخاص بالمجتمع العربى • ذلك يستدعى - بالضرورة - القدرة على الابداع الفكرى المنضبط علميا ، ونفى الجمود والتقليد والدوجماطيقية ، وأن يكون الواقع الموضوعى هو المرجع الأخير لاختبار النظرية ، لا أن تكون النظرية مرجع اختبار الواقع •

أولا : متطلقات نظرية أولسى

(١):

تمثل اشكالية «الأساس النظرى للتحديد الطبقي للمجتمع العربى» • وخاصة فيما يسمى بـ «العصر الوسيط» ، اشكالية مركزية ، ونقطة اختبار أولى لعمل «مروه» و «تيزينى» • وهى اشكالية مشتركة بينهما ، فى الحدود العامة لكيفية طرحها ، وتحديد أبعادها ، وحلولها المقترحة • ولعل التمايز بينهما - فى ذلك - يمثل تمايزا فى التفاصيل الدقيقة ، دون أن يصل الى تمايز أصيل • أو هو تمايز فى الفروع ، دون الأصول •

ينطلق «مروه» من أن «الصيغة الماركسية المعروفة عن التشكيلات الاجتماعية فى تاريخ تطور المجتمع البشرى (المشاعية ، العبودية ، الاقطاع ، الرأسمالية ، الاشتراكية ، فالشيوعية العليا) ليست هى - فى منطق العلم الماركسى نفسه - الصيغة النهائية المعبرة عن الحقيقة الموضوعية المطلقة بكاملها ، بل هى لاتزال فى إطار الحقائق النسبية ، تعكس من الواقع التاريخى بعضه المعروف حتى الآن • وهناك ما لم يعرف منه بعد » (١/ ١٤٢) (١) •

وبرغم صحة النتيجة النهائية لهذا المنطلق ، الا انه يعكس بدايات خلط فكرى • فالصيغة المذكورة عن التشكيلات الاجتماعية فى تاريخ تطور المجتمع البشرى ، ليست - تحديدا - ماركسية ، وانما هى صيغة «ستالينية» مشهورة ، تنطوى على قليل - ربما - من التعجيل • اما ماركس ، فينطلق من موقع مختلف، موقع «ماركسى» ففى رسالته الى «فيرازاسوليتش» يقول: « حين حلت تكون الانتاج الرأسمالى قلت : (٠٠) لكن جميع بلدان أوروبا الغربية الأخرى تجتاز الحركة نفسها (٠٠) ان القدر التاريخى لهذه الحركة مقصور اذن بكل وضوح على بلدان أوروبا الغربية » (٢) • ومن ناحية أخرى ، يرفض ماركس ما يرتكبه أحد ناقيه اذ « يحول المجلد التاريخى الذى وضعته عن تكون الرأسمالية فى أوروبا الغربية الى نظرية تاريخية - فلسفية عن المسيرة العامة ، المفروضة من القدر على كل الشعوب مهما تكن الظروف التاريخية التى تواجهها » • ويضيف معلقا « ذلك يعنى متحى شرفا عظيما ، والحقا كثير من العار بى » (٣) •

ذلك يعنى - ضمن ما يعنى - أن ليس ثمة صيغة واحدة لتطور المجتمع البشرى ، ، فى كليته • فهذا «المجتمع» ليس متوحدا - تاريخيا - لتتوحد مسيرته العامة ، وانما يقضى انقسامه الى مجتمعات أو شعوب « تواجه ظروفا تاريخية» متغايرة ، الى تغاير مسيرات التطور ، وتعدد صيغ تطورها ، بما ينطوى عليه من احتمالات متعددة ، ضمن القانون العام للتطور • ذلك يعنى أيضا أنه ليس ثمة وجود أصلى لـ « الصيغة النهائية» المعبرة عن الحقيقة الموضوعية المطلقة بكاملها ، ولانتفاء البنى لتلك الصيغة الواحدة المتناقضة مع تعدد المجتمعات الواقعى ، ولانتفاء «النهائية» و «الحقيقة» الموضوعية المطلقة بكاملها « المتناقضة مع النسبية المعرفية » •

وبرغم ذلك ، يظل وصف هذه «الصيغة» بأنها «تمكس من الواقع التاريخى بعضه المعروف حتى الآن» منطويا على ما يهدم مصداقيته المعرفية • فقد أسقطت هذه الصيغة - من التشكيلات الاجتماعية - أسلوبى الانتاج الأميوى والقديم ، المعروفين - ماركسيا - منذ ما يزيد على مائة عام ، واللذين استعادتهما - مجددا - المناقشات الماركسية الخصبة منذ بدايات الخمسينيات من هذا القرن ، فى أعقاب سقوط الستالينية ، وإعادة نشر كتاب « أسس نقد الاقتصاد السياسى » الذى وضعه ماركس حوالى منتصف القرن الماضى • ولعل إسقاط «نمط الانتاج

الآسيوى » - على نحو خاص - من الصيغة التى اعتمدها «مروه» بشكل علامة استفهام أولى ، فى ضوء ما سنتبينه لاحقا من موقفه النظرى من هذا المفهوم ، والذى عرض له فى موضع آخر .

ويتأكد المنطلق السابق فى التساؤل الاستنكارى الذى يوجهه «مروه» الى أحد الكتاب : « ٠٠ ثم لم نعرف : هل يرى الناقد أن العرب استثناء للقاعدة التاريخية التى تجرى على «غيرهم من الشعوب» أم ماذا ؟ » (١٠٦/١) . وهو تساؤل ينفى - نظريا - وجود « استثناء » للقاعدة ، ويستتكر أن يكون «العرب» هم هذا « الاستثناء » ، فيما يؤكد وجود «قاعدة تاريخية» تجرى على كل الشعوب ، على نحو شمولى ، وخاصة على «العرب» . ينتفى هنا - أيضا - تقاير «الظروف التاريخية التى تواجهها الشعوب» ، الذى أكد عليه ماركس ، كأساس لتغاير مسيرات تطور الشعوب ، ويتنفى دور «الظروف» التاريخية «المتغيرة» ، فى تحديد مسيرة الشعوب ، لتصبح هذه الشعوب محكومة - قدرها ، على نحو شامل - باتجاه وحيد فى التطور التاريخى .

ولكن الحديث عن « قاعدة تاريخية » لابد وأن يثير التساؤل عن مصدرها ، وهو ما يتحدد - وفقا للمادية التاريخية - فى الظروف التاريخية التى واجهتها وتواجهها الشعوب . وحيث تتسم هذه الظروف بالتغاير ، فإن «القاعدة» تفقد - بالتالى - إطلاقيتها ، وشموليتها الجامعة ، لتتخصص فى تلك البلدان والشعوب المتماثلة - نسبيا - فى الظروف التاريخية . أما أمداد «الظروف» من أجل «القاعدة» ، وقصر الواقع من أجل النظرية ، فهو سقوط - لاشك - فى المثالية ، وهو ما حدا بماركس أن يرى فيه - عن حق - «الحاق كثير من العار به» .

« فما الذى تتطلبه دراسة المجتمعات الآسيوية من زاوية (التعليم الماركسى - اللينينى بشأن التشكيلات الاجتماعية - الاقتصادية) ؟ » . هكذا يحدد مروه القضية فى صيغة سؤال . ويجب ، محقا فى آجابه : « تتطلب ، بالدرجة الأولى ، أن تنطلق من صعيد النشاط العلمى الاجتماعى لبلدان آسية . فهذه هى الطريقة الأساس لحل المشكلة » (١٢٠/١) . ولكن هذه الإجابة التى تعتمد « النشاط العلمى الاجتماعى » منطلقا ، تهدم مبدأ « القاعدة التاريخية » المستقل عن « النشاط العلمى الاجتماعى » . فهنا تصبح الظروف التاريخية هى مبدأ النظر ، ومحدد البناء الاجتماعى ، لا القاعدة الذهنية التى تلغى التمايز البنئوى الواقعى من أجل شمولية

وتجريدية المصطلح . ومن هذه الزاوية ، يكون الاتفاق مع «مروه» فى أنه « لكى تكون (الفلسفة الماركسية) صالحة ومقيدة وقابلة للتطبيق العلمى فى بلدان الشرق ، تحتاج - قبل كل شيء - الى تحديد دقيق للظروف الملموسة فى كل بلد بمفرده » (١ / ١٣٠) .

(٢)

يتكشف الالتباس السابق اذا ما تلمسنا نظرة «مروه» الى «نمط الانتاج الآسيوى» ، والذى لم يدرجه ضمن صيفته عن التشكيلات الاجتماعية . فهو يبدأ بتقرير أن « هناك موضوعة ماركسية معروفة بشأن التشكيلات الاجتماعية - الاقتصادية التاريخية ، اذا حاولنا تطبيق هذه الموضوعة على تطور بلدان الشرق عند تحليل مجرى تاريخها ، فلا بد أن نجد فى هذا التاريخ ظاهرات جديدة ، كظاهرة أسلوب الانتاج الآسيوى . أن المزيد من الدراسات فى هذا الموضوع ، لابد أن يؤثر فى اغناء التعليم الماركسى - اللينينى بشأن التشكيلات الاجتماعية - الاقتصادية » (١ / ١٣٠) . ويورد «مروه» بعض نصوص الرسائل المتبادلة بين ماركس وإنجلز بشأن تصورهما لـ « شكل الملكية فى بلدان الشرق » ، ليخلص الى « أن مثل هذه النصوص تظهر أن مؤسسى الماركسية لم يفلحوا فى النظر العلمى بوجه أية تجربة من تجارب التاريخ لوضعها فى الحساب عند التطبيق الحى على الظروف الملموسة لأية موضوعة ماركسية تقررها القوانين العامة الموضوعية لحركة تاريخ تطور المجتمع البشرى » (١ / ١٤٥) .

والنتيجة الأخيرة - والتي تتعلق بالحكم على «مؤسسى الماركسية» ، لا على « شكل الملكية فى بلدان الشرق » - هى الدلالة الوحيدة التى يستخلصها «مروه» من هذه النصوص ، كما أنها التعليق الوحيد .

ينطوى هذا الموقف على عدد من الدلالات : أولا : التناقض الواضح بين التأكيد على أهمية « المزيد من الدراسات فى هذا الموضوع » ، وبين تجاهل بحث « هذا الموضوع » أصلا . لا يصيب هذا التجاهل - سلبيا - مسألة «اغناء التعليم الماركسى - اللينينى» فحسب ، بل يمثل قصورا منهجيا فى معالجة قضايا التراث . فالإقرار بـ «وجود» « أسلوب الانتاج الآسيوى » فى تاريخ « بلدان الشرق » يفترض - من زاوية الاتساق النهجى - استقصاءه فى تحقيقه الواقعى ، فى مكناته ، وآلياته ، وصورته ، بما هو أساس البناء التحدى للمجتمع العربى والوسيطه ،

الذي صدر عنه « التراث العربي – الاسلامي » . وتجاهل هذه الضرورة الأخيرة يثير – ولابد – شكوكا قوية – مبدئية – حول علمية العديد من النتائج والأحكام المتعلقة بالتراث ذاته ، والتي يستمخض عن هذا الموقف الأولى ، فيما ينقص أهمية « المزيد من الدراسات في هذا الموضوع » .

ثانيا : ان ايراد بعض نصوص الرسائل المتبادلة بين ماركس وإنجلز بشأن تصورهما لشكل الملكية في بلدان الشرق ، يتحول – وفقا لذلك – الى عمل مجاني ، لا يخدم سوى التأكيد على سعة أفق مؤسسى الماركسية ، وهو ما يخرج – تأكيدا – على ضرورات بحث قضايا التراث العربي . فالؤلف لم يناقش هذه النصوص المتعلقة بالتاريخ الاجتماعي العربي ، سواء من منطلق القبول أو الرفض أو التعديل أو الاضافة ، ولم يتكشف فيها علاقة مباشرة – وهى واضحة – بموضوع البحث ، كما لم يقدم تبريرا ما لاستعراضه هذه النصوص . فهى ترد ضمن تناوله للدراسات الاستشراقية الماركسية في التراث ، والتي تجمع – فيما تناوله «مروه» منها – على تجاهل « نمط الانتاج الآسيوى » ، وعلى الميل « الى أن الطابع المسيطر على هذه العلاقات (الاجتماعية) هو طابع العلاقات القطاعية » (١٤٩/١) . ولكنها تأتي اعتراضا للسياق ، لا شاهدا – على سبيل المثال – على تعدد رؤى المستشرقين الماركسيين الباحثين في التراث العربي الاسلامي .

ثالثا : يتبدى « مروه » – بذلك – متخلفا خطوات بعيدة عن مؤسسى الماركسية ، اذ لم يلتفت الى حفزى ما استخلصه – هو نفسه – من نصوص الرسائل . فاذا كان انفتاح « باب النظر العلمى » لدى ماركس وإنجلز قد قادهما الى استقصاء الأوضاع الخاصة بالملكية فى الشرق ، فان تجاهل هذه الأوضاع ، من قبل مفكر عربى ماركسى ، ليشير الى المسافة الفاصلة بين الموقفين ، ودلالاتهما .

تتضح الخلفية المنهجية لهذا الموقف فى ضوء ملاحظتين :

الأولى : انطلاق «مروه» المبدئى من « أسلوب الانتاج القطاعى » ، كمحدد رئيسى مبدئى للوضع التاريخى العربى فى العصر الوسيط . فعلى سؤاله عن « العوامل المحددة لطابع « الوضع التاريخى » هذا ؟ » ، يجيب – مستبقا التحليل العيى – « هناك عاملان رئيسيان مبدئيا ، هما : أولا : طابع أسلوب الانتاج القطاعى المتداخل مع بقايا العبودية المنحلة والقطاع

التجارى المتنامى الى جانب نمو الصناعات الحرفية المتطورة نسبيا ٠٠ «
(٣٨/١) ويذهب الى الانطلاق البنى من «أسلوب الانتاج القطاعى»، يصادر
الى اتجاه لاحق لاستقصاء «أسلوب الانتاج الآسيوى» ، بالرغم من اللهجة
المؤكد في تقرير اننا « اذا حاولنا تطبيق هذه الموضوع على تطور بلدان
الشرق ، فلا بد أن نجد في هذا التاريخ ظاهرات جديدة ، كظاهرة أسلوب
الانتاج الآسيوى » ٠ ومن ثم ، يصادر « الوجود » المؤكد لـ « أسلوب
الانتاج الآسيوى » لصالح المنطلق الأولى ، « أسلوب الانتاج القطاعى » ٠

الثانية : الاقتصاد - فى استعراض الدراسات الاستشرافية
الماركسية - على القائلين بـ «القطاع» ، فى تفسيراتهم المختلفة له ، وعدم
العرض لأية دراسة تتبنى « نمط الانتاج الآسيوى » ، كمفهوم ، لا عن اندام
مثل هذه الدراسات ، وانما عن اختيار منهجى قبلى ، برغم ما يمثل ذلك
من افكار للبحث ، فى تجاهل تيار ماركسى هام فى بحث التراث العربى .
سواء من المستشرقين أو العرب ٠

ويضىء هذا الموقف ما يشير اليه «مروه» - بصدد العلاقة بين
« فلسفة المجتمع القطاعى الأوربي » و « فلسفة المجتمع القطاعى العربى -
الاسلامى » - من أنه « بالرغم من أن القاعدة الاجتماعية للكتلتا الفلسفتين
هى علاقات الانتاج القطاعية ، أى تشكيلة اجتماعية من نوع واحد ، فإن
القطاعية فى أوربة تختلف عن القطاعية فى الشرق ٠ وهذا الاختلاف
حقيقة تاريخية أخذها مؤسس الماركسية (ماركس وانجلز) بالحسبان
حين اطلقا اصطلاحهما المشهور : « علاقات الانتاج الآسيوى » (٧٠٨/٢) ٠
أى أن الاختلاف - الذى يشير اليه «مروه» - ليس اختلاف نوع ، فالتشكيلة
الاجتماعية للمجتمعين ترتد الى «نوع واحد» ، ولكنه اختلاف درجة ، ضمن
التشكيلة الواحدة ، القائمة على علاقات الانتاج القطاعية ٠

ولكن مؤسس الماركسية - حين اطلقا اصطلاحهما المشهور : « نمط
الانتاج الآسيوى » - كانا يؤكدان على حقيقة تاريخية أخرى ٠ فالاختلاف
لديهما - عكس المادى « مروه » - هو اختلاف نوع ، لا درجة ، أى
اختلاف بين نمطى انتاج متميزين ، لا تجليين مختلفين لنمط انتاجى
واحد ٠ وذلك ما تؤكد به رسالة انجلز الى ماركس التى يؤكد فيها ٠٠ أن
انعدام ملكية الأرض هو فى الحقيقة مفتاح الشرق بمجموعه ، سواء
بالنسبة الى تاريخه السياسى أم تاريخه الدينى ٠ ولكن كيف حدث أن

الشرقيين لم يتوصلوا الى الملكية العقارية ، حتى فى شكلها الاقطاعى؟» (٤) فهنا ينفى أنجلز وجود الملكية العقارية - ملكية الأرض - فى الشرق ، «حتى فى شكلها الاقطاعى»، وهو ما يعنى نفى الاقطاع - كنمط انتاج - ووجود نمط انتاج آخر متمايز عنه، أسماه ماركس - فيما بعد - نمط الانتاج الآسيوى* . ولعل ادراك ماركس لهذا التمايز النوعى التاريخى بين مسار التطور التاريخى فى الشرق عنه فى الغرب - وهو ما وثقه بحثيا فى «الأسس» - هو ما حدا به الى الرفض المبثى الجازم لتعميم مخطئه التاريخى عن تكون الرأسمالية فى أوروبا الغربية على جميع بلدان العالم ، الى حد أن يرى أن مثل هذا التعميم يلحق به كثيرا من العار* .

فـ «الحقيقة التاريخية» التى يشير اليها «مروه» ، كدلالة على اختلاف فرعى ضمن «نوع واحد» ، يأخذها مؤسسا الماركسية بالحسبان كدلالة على اختلاف نوعى أصيل ، وثقه ماركس - على نحو صريح - فى رصده أنماط الانتاج «الآسيوى والقديم والاقطاعى والبرجوازى الحديث» ، باعتبارها أنماطا انتاجية متميزة فى التكوين الاجتماعى الاقتصادى* .

(٣)

وينطلق «تيزينى» من «أن المجتمع العربى الوسيط انقسم ، على صعيد العلاقات الاجتماعية الاقتصادية ، بكثير من التعقيد ، بحيث أنه يتمتع على الدخول ، بصورة شمولية ، فى «مخطط المراحل التاريخية الخمس» الشهيذ ، تلك التى تبدأ بالمشاعية لتنتهى بالاشتراكية ، مروراً بالعبودية والاقطاعية والرأسمالية» (٥٨) . ذلك لايمنى التعارض بين تعقد المجتمع العربى الوسيط - على صعيد العلاقات الاجتماعية الاقتصادية - وبين «المخطط الشهيذ ، ولكنه يعنى أن هذا «المخطط صالح - وإن يكن غير كاف - للتطبيق على المجتمع العربى الوسيط* . أى أن التعارض بينهما ينتفى ، ليحل محله نوع من الصلاحية التى تنقصها «الشمولية» من جانب «المخطط»* .

تكم أهمية هذا التدقيق فى تمييز الموقف من «مخطط المراحل التاريخية الخمس» ، فيما سيخلفه هذا الموقف - لاحقا - من نتائج نظرية وتطبيقية ، تتصل بالتحديد الاجتماعى للمجتمع العربى ، وخاصة فى العنصر «الوسيط»* .

تتكشف أولى النتائج - أو امتدادات هذا الموقف - فيما يرصده «تيزيني» من تعقد المجتمع العربي الوسيط : « ها هنا نشهد أشكالاً من الانتاج الاقتصادي الاجتماعى تقوم على أنها (١) غير حائزة ، كل منها على انفراد ، على قدرة الحسم والهيمنة على مستوى المجتمع كله ، وأنها (٢) وفيما نرى ، تشكل ، مجتمعة ، ما سماه ماركس فى حينه «أسلوب الانتاج الآسيوى» (٥٨) . فهنا ينشأ تعارض مفهوى بين « أشكال الانتاج الاقتصادي الاجتماعى » وبين « أسلوب الانتاج الآسيوى » . وهو تعارض يركز على استبعاد « أسلوب الانتاج » من الأشكال الأصلية للانتاج الحائزة على قدرة الحسم والهيمنة على مستوى المجتمع كله ، ليصبح تجميعاً لأشكال انتاجية ، تفقد هذه القدرة . وهو استبعاد يركز - بدوره - على «المخطط الشهير» ، الذى يتحول - هنا - الى معيار للمجتمعات ، والأساس الرئيسى الحاكم للتصور الذهنى لوضعية المجتمع العربى الوسيط .

ويتطور هذا التعارض الأولى الى تعارض مركزى منهجى . فيما يقرره «تيزيني» من «أن الانطلاق من ذلك المصطلح (أسلوب الانتاج الآسيوى) لفهم واستقصاء الخطوط الأساسية للمجتمع العربى الوسيط ، لا يجعلنا مقبدين بإساره النظرى . انما وجدنا أنه يشكل منظوراً منهجياً عاماً نستطيع ، عبره ، تحديد الموقع الاجتماعى والتاريخى لذلك المجتمع ، مع امكانية اللجوء الى مصطلحات أخرى اقتصادية اجتماعية نرى أنها قادرة ، فى سياق ذلك ، على ان تعمقنا » (٥٨) . يمكن التعارض فى العلاقة بين «المصطلح» و «إساره النظرى» ، حيث تتبدى - لدى «تيزيني» - علاقة انفصال ، أو علاقة تقبل الانفصال ، دون أن يلحق طرفيها ، أو أحدهما ، تشويه معرفى .

فالمصطلح - بذلك - ليس مشروطاً بـ « إساره النظرى » ، بل يمكن أن يتوافق مع أى «أساس نظرى» خارجى ، وفقاً للإرادة الذاتية . ومن ثم ، لا يصبح المصطلح مشروطاً بدلالته المعرفية ، الناشئة عن «إساره النظرى» ، بل يمكن أن يتلقى أى دلالة أخرى ، بعد انسقاط دلالته الأصلية . ويكون ذلك الفصل المثالى الذى شاح عند النقاد العرب القدامى بين اللفظ والمعنى ، أحد تجليات ثنائية العالم المثالية الشهيرة : الروح والمادة .

ينسرب هذا الملمح التالى عن تغافل حقيقة المنشأة الموضوعية للغة - بوجه عام - وللمصطلحات - بشكل خاص ، باعتبارها ظاهرة اجتماعية -

ذلك يعنى ان المصطلح ليس مجرد مجموعة من الحروف المركبة بشكل خاص ، بل انه - وهو كذلك - ينطوى ، فى نفس الوقت ، على دلالة خاصة ، ترتبط - فى مجالات البحث العلمى - بإطار معرفى نظرى * والفصل بين المصطلح ودلالته ، يهدم - أو استبعاد - أساره النظرى ، لإيعنى - فى حقيقة الأمر ، اذا أمكن ذلك ، حقا - سوى هدم المصطلح ذاته .

فمصطلح « أسلوب الانتاج الآسيوى » - فى هذا السياق - يرتبط بإطار نظرى عضوى ، ينطوى على التمييز بين المجتمعات «الشرقية» و «الأوربية» ، على أساس من التمييز بين نمطى الانتاج الرئيسيين السائدين فيهما ، وخاصة فى العصر الوسيط * وهو تمييز تتجلى - من خلاله - السمات العامة الدالة - اجتماعيا اقتصاديا - على تميز «أسلوب الانتاج الآسيوى» ، كأسلوب إنتاجى مستقل ، نسبيا * يقضى التحرر من الأسار النظرى للمصطلح - اذن - الى أفقاد المصطلح لأية دلالة علمية ، أو - فى الحد الأدنى - الى للتشويش على دلالته العلمية * وبرغم ذلك ، يصبح المصطلح - مجردا من أساره النظرى - متطلقا ، لدى «تيزينى» لفهم واستقصاء «الخطوط الأساسية للمجتمع العربى الوسيط» ، بعد إقراغه من محتواه المعرفى ، أى بعد رده الى ما قبل نشأته : مجموعة من الحروف الأبجدية * تصبح الأداة المعرفية هنا - وهى المصطلح ، على حالته الأخيرة - فاقدة لبعدها المعرفى الذاتى * ويصبح موضوع المعرفة مشروطا بما ليس معرفيا ، بما يخرج عن حدود المعرفة * ومن ثم ، تصبح المعرفة بالموضوع مخكوة بالاستحالة والغيث *

وتستكمل هذه الوضعية أبعادها ، باعتبار مصطلح «أسلوب الانتاج الآسيوى» - على حالته الأخيرة - «منظورا منهجيا عاما» ، لتحديد «الموقع الاجتماعى والتاريخى لذلك المجتمع» * فالمصطلح المتحرر من أطواره النظرى ، يصبح لدى «تيزينى» - «منظورا منهجيا عاما» * وهو ما يمثل اخلاا بالشروط الدنيا الأولية لأى بحث علمى ، وخاصة اذا ما كان البحث ينطلق من «المادية التاريخية والجدلية» * فالمصطلح - كت «منظور منهجى عام» - يفترض ، بالضرورة ، وعلى نحو عضوى ، إطاره النظرى ، المحدد لماهيته المعرفية ، وسياقه ، وحدوده ، وعناصره ، والعلاقات الداخلية بينها ، وطبيعتها ، والعلاقات الخارجية مع المصطلحات الأخرى المنتمية الى نفس المجال المعرفى ، وطبيعتها ، والمجال الاجتماعى للمصطلح ، وشروطه الاجتماعية التاريخية الخ * وإفتقاد

المصطلح لهذا الإطار النظري القابل للاختبار التطبيقي على الأوضاع التاريخية المعنية ، يعنى افتقاد « المنظور المنهجي العام » ، بالمعنى العلمى - فـ « الإطار النظرى » - هنا - هو شرط المصطلح كـ «منظور منهجى عام» ، وبدونه ، يفقد هذا المصطلح أى مغزى علمى له ، فيما يفقد دلالاته المعرفية ، ليفقد - بالتالى - ماهيته ، كإداة بحث علمى .

وبذلك ، يفقد هذا المنظور كل طاقة على تحديد « الموقع الاجتماعى والتاريخى لذلك المجتمع » ، بانتفاء تحديد موقعه المعرفى ، النظرى المنهجى . أو تنتفى اجتماعية وتاريخية موقع ذلك المجتمع ، المحدد وفقا لذلك المنظور ، بانتفاء اجتماعية وتاريخية المنظور ذاته ، القائم على مصطلح فاقده لأطواره النظرى .

ذلك لا يعنى - بطبيعة الحال - جبرية الالتزام بالإطار النظرى الذى قدمه ماركس وانجلز لمصطلح « أسلوب الانتاج الآسيوى » ، على نحو حرفى . فذلك - فى ذاته - نفى لأوليات البحث العلمى ، التى تقوم - ضمن ما تقوم - على نسبية المعرفة ، وتناميها المضطرب ، بما تنطوى عليه من امكانية - بل ضرورة - التطوير ، أو التعديل - سواء بالاضافة أو الاسقاط ، أو بهما معا - للأطر النظرية التى تحكم النظر العلمى . يتبدى ذلك واضحا - بصدد « أسلوب الانتاج الآسيوى » - على ضوء غزارة وثراء المعلومات والشواهد ومواد البحث المتوفرة الآن - بشكل عام - مما لم يكن متوفرا - بنفس الكمية والكيفية - لدى ماركس وانجلز ، عند صياغتهما للإطار النظرى لمصطلح « أسلوب الانتاج الآسيوى » .

ولكن ذلك يعنى - بالضرورة العلمية - أن كل مصطلح ينطوى على أطواره النظرى المحدد له ، على النحو الذى يستدعى تطوير - أو تعديل - هذا الإطار ، تحقيق عند من الاجراءات المنهجية العلمية الصارمة ، التى لاتخضع للإرادة الذاتية . يمثل نقد هذا الإطار خطوة أولى رئيسية ضرورية . وهو نقد ينطوى على مستويين متجاولين : الأول ، مستوى نظرى منهجى ، يتم - خلاله - استقصاء واختبار المقولات النظرية ، وانسجامها المنهجى ، فى ضوء كلية نظرية شمولية ، تستجيب للقوانين العامة للتطور الاجتماعى الانسانى العام . والثانى ، مستوى تطبيقى ، يتم - خلاله - اختبار واستقصاء هذه المقولات ، وانسجامها المنهجى ، فى ضوء الأوضاع الاجتماعية التاريخية المحددة للشعب المعين ، للثبوت العلمى من مدى توافقها مع الحقيقة الموضوعية لهذه الأوضاع .

تفصى هذه الخطوة الأولى - بمستوياتها المتبادلين - الى الخطوة الثانية : اكتشاف وجه الخلل الذى يعوق اتساق الاطار النظرى - اذا ما كان كمة خلل - وماهيته • مداه ، جنوره ، علاقته ، نتائجه على بنية الاطار الكلية • ذلك ما سيفضى - بالتالى - الى اقتراح فروض معينة تستكمل - او تستعيد - الاتساق المنهجي للاطار • وهى فروض تستلزم - بدورها - الاختبار ، والاستقصاء ، على المستويين : النظرى والتطبيقى •

وإذا كنا نشير الى أن هذه الخطوات هى بمثابة « عمليات » ، يحكمها الترابط الجدلى ، لا الانفصال ، والأسبقية ، فانما نؤكد - من ناحية أخرى - على أن تعديل الاطار النظرى يستلزم تعديل المصطلح المنبثق عنه ، الى هذا الحد أو ذاك من درجات ومدى التعديل •

ولكن « تيزينى » لم يقدم - على وجه الحصر - أى نقد منهجى للاطار النظرى لمصطلح « أسلوب الانتاج الآسيوى » ، ولم يكشف - بالتالى - عن أى خلل ينطوى عليه هذا الاطار • كما انه لم يقترح فروضا معينة تتعلق به سوى « عدم التقيد به » ، جملة وكتلة ، فيما ينطلق من المصطلح ذاته •

وعلى نفس النحو - أيضا - تكون « امكانية » لجوء « تيزينى » الى « مصطلحات أخرى اقتصادية اجتماعية ... تكون قادرة - فى سياق ذلك - على أن تسعفنا » • فلكي تكون هذه المصطلحات الأخرى « قادرة - فى سياق ذلك - على أن تسعفنا » ، لا بد وأن يلحق بها ما لحق بمصطلح « أسلوب الانتاج الآسيوى » ، من التحرر من أطرها النظرية ، أى تحريرها من أى ارتباط وسياقات ، لتكون قادرة على « الاسعاف » ، ضمن أى سياق لاحق ، باعتبارها محض « مصطلحات » ، قد تشير - فى ذاتها - الى مجال معين فى البحث ، دون أن تكون محددة بمفهوم معين ، يتمتع على السياق الجديد • ولكن المشكلة أن مثل هذه المصطلحات - وهى على هذه الحالة المفترضة - لن « تكون قادرة - فى سياق » البحث العلمى الحقيقى - على أن تسعف أحدا • بل تنحصر قدرتها - « فى سياق ذلك » - فى اشاعة الفوضى والاضطراب المنهجي النظرى فى البحث ، بما يترتب عليها من نتائج سلبية ، معرفية وعملية •

نتلاقى هنا - انن - امكانية اللجوء الى « مصطلحات أخرى » ، قادرة على الاسعاف ، مع الصلاحية المنقوصة لخطط المراحل « الشهيرة » ،

والذى سبقت الإشارة اليه • يتلاقى - من ثم - مصطلح «أسلوب الانتاج الآسيوى» ، بعد التحرر من اطاره النظرى - لدى «تيزينى» - مع المخطط الذى يفتقر - فحسب ، وخاصة بالنسبة للتعقيد الذى اتسم به المجتمع العربى الوسيط - الى «الشمولية» • اى أن الاثنى - «أسلوب الانتاج الآسيوى» و «المخطط» - يفتقران - ككلاهما - الى صلاحية كل منهما ، مستقلا عن الآخر ، لاستيعاب تعقد المجتمع العربى فى العصر الوسيط • ولا يكون - بالتالى ، وفقا لهذا المنطق - سوى اللجوء الى «التوفيق» بينهما ، باعتباره الامكانية المنهجية الوحيدة المتاحة للخروج من مشكلة نقص كلا الطرفين • وهى إمكانية تفترض - بدتيا ، وكما سبق التوضيح - استقلال ، أو إمكانية استقلال المصطلح الاقتصادى الاجتماعى عن اطاره النظرى ، وبالتالي ، عن مفهومه الاصطلاحي ، كما وثقه البحث العلمى فى الاقتصاد السياسى ، منذ منتصف القرن الماضى ، وحتى الآن •

ينتج عن ذلك - منهجيا - إمكانية التلاقى «الحر» لشتى المصطلحات: «نمط الانتاج الآسيوى» و «العبودية» و «الراسمالية» ، فى وحدة نظرية واحدة ، دون استعمار أى شكل نظرى فى خلد هذه الوحدة ، معرفيا ، كنتيجة مباشرة لاسقاط الاطار النظرى - أو التصرر منه - عن كل مصطلح • ينتج عن ذلك - منهجيا - انطواء هذه الوحدة ، فى حال تحققها - على ادوات هدمها الذاتى ، لدى أول اختبار نظرى ، اى لدى استغادة كل مصطلح لاطاره النظرى العضوى الذى تم اسقاطه عنه دون حيثيات •

ينتج عن ذلك حالة من فروضى المفاهيم والأفكار ، واختلاط التصورات الذهنية بالمصطلحات ذات السمة العلمية ، على نحو يقترب من الصورة الخيالية للسديم الأول عند نشوء العالم •

(٤)

تتبدى ملامح التشابه والتمايز ، فى المنطلقات المنهجية الأولى ، لدى «مروه» و «تيزينى» ، فى عدد من الملامح والملاحظات :

(١) فالأثنان يتحفظان على «مخطط المراحل» ، باختلاف التبرير النظرى • فالتحفظ - لدى «مروه» - ينطلق من نمبيته ، فيما ينطلق تحفظ

«تيزينى» من عدم شعوليته . ولكن الوجه الآخر لمثل هذا التحفظ - استنادا على ما قدمناه من تبريرات - ينطوى على قبول نسبى للمخطط ، أو بعض فروضه . يتبدى ذلك - لدى «مروه» - فى الانطلاق من «قطاعية المجتمع العربى الوسيط ، فيما يتبدى - لدى «تيزينى» - فى القول بإمكانية اللجوء الى «مصطلحات أخرى» ، اضافة الى مصطلح «نمط الانتاج الآسيوى» .

(ب) يعرض الاثنان - «نمط الانتاج الآسيوى» ، ولكن ضمن فهم خاص بكل منهما . يعتبره «مروه» أحد «اشكال» الاقطاع ، ليختلف - من ثم - عن الشكل الأوروبى للاقطاع ، فيما يصبح قابلا - لدى «تيزينى» - للاستخدام كـ «مصطلح» ، مع إمكانية التحرر من اطاره النظرى ، من ناحية ، وإمكانية اللجوء الى مصطلحات أخرى ، من ناحية ثانية . ذلك يعنى - لدى الاثنين - أن «نمط الانتاج الآسيوى» ، كمفهوم أرسى البحوث الماركسية - منذ ماركس وإنجلز - حدوده وأبعاده ، هو موضع تحفظ منا . فهو ليس نمطا انتاجيا نوعيا ، لدى «مروه» . وهو ليس مصطلحا وأفيا لمعالجة المجتمع العربى الوسيط ، اجتماعيا اقتصاديا ، لدى «تيزينى» .

(ج) يقود التحفظان السابقان - على «المخطط» و «نمط الانتاج الآسيوى» - الى فتح الباب على اتساعه أمام «التوفيقية» النظرية : يصبح «نمط الانتاج الآسيوى» شكلا خاصا من اشكال الاقطاع ، لدى «مروه» ، فيما يمكن التحرر من اطاره النظرى - لدى «تيزينى» - ليتوافق ، على نحو ما ، مع مصطلحات أخرى اقتصادية اجتماعية .

(د) تشي هذه «التوفيقية» باللمح المثالى ، المتخفى وراء سيادة المصطلح المادى التاريخى الجدلى . فهى محكومة بنوع من «الانتقاء» الذهنى المجرد ، المتعارض مع معطيات التطور الحالى للمعرفة العلمية باليات تطور المجتمعات الانسانية عامة ، والعربية خاصة ، والمنقطع عن أى أساس موضوعى يتصل بالتاريخ الاجتماعى الاقتصادى العربى . أى أن هذه التوفيقية تنفرد - من ناحية الى أى مستند نظرى معرفى ، وأما دى واقعى ، وتأخذ - من ناحية أخرى - سمعا اطلاقيا ، دون جثيات أو براهين . ذلك يعنى - هنا - أن الواقع الذهنى - بما ينطوى عليه من توفيقية - هو ما يحكم الواقع الموضوعى ، ويشكله . وذلك ما يفسر إمكانية فصل الاطار النظرى عن المصطلح ، دون ادراك للعلاقة العضوية الموضوعية بينهما .

(هـ) تجد هذه «التوفيقية» جذرها الفكرى - من ناحية - فى سيطرة « مخطط المراحل » على الفكر اليسارى ، وخاصة الماركسى ، فى البلدان العربية ، والتي استمرت منذ بداياته الأولى ، تقريبا ، ومن ناحية ثانية ، فى صعود مفهوم « نمط الانتاج الآسيوى » الى حلبة المناقشات العلمية ، واكتسابه بعدا علميا قويا ، يستند على المشاهد والبراهين التاريخية ، بما لم يعد من الممكن تجاهله . تجد هذه «التوفيقية» جذرها الفكرى - اذن - فى التارجح بين المنجزات العلمية الماركسية الأخيرة حول بلدان الشرق ، ومنها - بطبيعة الحال - البلدان العربية ، وبين التكوين الفكرى التقليدى المحافظ ، الذى شاب الاتجاهات الماركسية العربية ، ولايزال مسيطرا على القطاعات الكبرى منها ، حتى الآن .

ثانيا : التحديد الطبقي للمجتمع العربى الوسيط

كيف تتحقق هذه المنطلقات النظرية الأولى - تطبيقا - فى بحث الأوضاع الطبقيّة فى المجتمع العربى الوسيط ؟ تلك هى المسألة . وكيف يتبدى المجتمع العربى الوسيط ، فى ضوء هذه المنطلقات ؟ ذلك وجه آخر من نفس المسألة .

(١)

يتميز النظام الاجتماعى ، القائمة على أساسه دولة الخلافة الاسلامية ، أموية كانت أم عباسية - لدى «مروه» - «بالسمة الأساسية لعلاقاته الانتاجية : اى الملكية القطاعية والاستثمار القطاعى» (٢ / ١٣) . وهى « السمة العامة ، اى السمة القطاعية ، للنظام الاجتماعى الذى تمثله وتدعمه دولة الخلافة » (٢ / ١٤) .

ولكن ، كيف تتبدى السمة القطاعية للمجتمع العربى الوسيط ؟

١ - لقد « دخلت الفئة الحاكمة الاسلامية طرفا مباشرا فى عملية الانتاج الزراعى (٠٠) لا بوصف كونها سلطة سياسية ممثلة لفئة القطاعيين وحسب ، بل كذلك بصفتها المالك للأرض والمستثمر القطاعى الأكبر » (٢ / ١٣) .

٢ - « أخذت السلطة ، بصفتها معا : الاقتصادية والسياسية ، ترهق هذه القوى (الفلاحين والشفيلة الزراعيين) بالعمل ، وبالمزيد من الضرائب وسوء جبايتها » (٢ / ١٣) .

٣ - « اتخذت دولة الخلافة خطة اقتطاع التجار الأثرياء أراضيها »
للتخلص من أعباء استثمارها » (١٦/٢) .

٤ - وقد تمتع ممثلو السلطة في مختلف أقاليم الدولة العباسية باستقلالية واسعة الحدود ، تحولوا معها الى أقطاعيين من المرتبة الأولى ، يرشون مركز السلطة للبقاء على مراكزهم واقطاعاتهم (٢٤/٢) .

٥ - أما الحكام العباسيون ، فقد « رأينا عنايتهم تتوجه ، في تلك المرحلة الأولى من ولايتهم ، الى تجديد نظام الرى لتحسين نظام استثمار الأراضي ، وتفعيل النظام الضرائبي (٠٠) ومسح الأراضي الخراجية في غير العراق » (٤٥٨/٢) ، فيما تجلى أحد أسس الاتجاه العام الجديد لنظام الحكم العباسي « باقامة سلطة مركزية صارمة ترتبط بها كل الأجهزة الادارية على اختلاف مستوياتها واختلاف جغرافيتها » .
(٤٥٩/٢) .

٦ - ويتخلى الفلاحون والشغيلة الزراعيون عن العمل في الأرض ، ويهاجرون الى العمل في المدن أو البطالة ، تحت وطأة ارهاق العمل ، والزيادات الضريبية ، وسوء جبايتها (١٣/٢) .

نخلص من كل ذلك الى ما يلي :

(١) ان الدولة - وفقا لذلك ، وهي دولة مركزية - تبدو باعتبارها السلطة العليا المهيمنة ، كسلطة سياسية طبقية ، وكسلطة اقتصادية باعتبارها « المالك الأكبر للأرض » . ذلك يعنى ان الشرط الأول من شروط « الملكية القطاعية » - كملكية فردية للسيد القطاعي - يتناقض هنا مع ملكية الدولة المركزية للأرض . تلك الملكية التي ترتب للدولة حقوقا سيادية على الأرض ، تتبدى لدى « مروه » - في «اقتطاع التجار الأثرياء أراضيها للتخلص من أعباء استثمارها » ، وامكانية استعادة ما وزعته من «اقتطاعات» ، هذه الامكانية التي تدفع على رشوة مركز السلطة .

فالحق الأول - توزيع الأرض - هو اثبات لحق الدولة البدئي والأولى في ملكية الأرض ، حيث تنتفى - كنمط سائد - الملكية الخاصة القطاعية . وهو توزيع يتم - لدى «مروه» - بهدف «التخلص من أعباء

استثماراء ، بحكم افتقار الدولة الى جهاز استثمارى تنفيذى ، وان
تضخم الجهاز الادارى البيروقراطى ، الذى يجبى عائد الاستثمار لصالح
الدولة .

والحق الثانى - حق استعادة ما وزعته من «اقطاعيات» - هو
اثبات لحق للدولة الأخير والنهائى فى ملكية الأرض ملكية رقبة . أى -
ان ما تمنحه الدولة للأمراء ولممثلها فى مختلف الاقاليم ، هو - فى
حقيقة الأمر - حق انتفاع ، قابل للانتقال الى آخرين - بحكم طبيعته -
فى حال تغير الخلافة - نفسها ، أو - أحيانا - فى حال تغير الخليفة
داخل الخلافة الواحدة ، أو فى حال اكتشاف اشتراك بعض الحائزين على
هذه «اقطاعيات» فى احدى المؤامرات الانقلابية ، الخ .

بل ان سريان هذا الحق الأخير يتخطى الأمراء وجكام الاقاليم ،
لينطبق على الخليفة/الحاكم الأول ، نفسه ، فى حال انقلاب الخلافة
ككل ، من أموية الى عباسية - مثلا ، أو فى حال الانقلاب العنيف على أحد
الخلفاء ، ضمن الخلافة الواحدة ، والاطاحة به ، عنوة . فامتيازات
الخليفة/الحاكم الأكبر - بما تتضمن من امتياز حيازة «اقطاعيات» -
هى امتيازات بحكم المنصب ، ترتبها الدولة ، كجهاز سيادى . أى أنها
مرهونة - فى الانتفاع بها - بالاستمرار فى المنصب ، أصلا .

لأمر - هنا ، إذن - لاعتبار ملكية الأرض السائدة فى المجتمع
العربى الوسيط ، ملكية اقطاعية ، لانتفاء حقوق ملكية رقبة الأرض ،
والاقتصار على حق الانتفاع ، الموهون بالاستمرار فى الوظيفة الحكومية ،
ولصدور الامتيازات - بما فيها حق الانتفاع بالأرض - عن الدولة ، وليس
عن التوريث فى عائلة معينة .

ذلك يعنى أن «الفئة الحاكمة الاسلامية» ليست طبقة «اقطاعية» ،
أو ممثلة لفئة الاقطاعيين» ، وإنما هى «طبقة حاكمة» مستقلة ، تستمد
سلطانها السياسية من تشكيلها لجهاز الحكم ، وامتلاك كل سلطاته ، وتستمد
موقعها الاقتصادى من سيطرتها على فائض قيمة عمل الفلاحين ، فى شكل
الخراج ، ومن «اقطاعيات» الكبيرة التى تدار لصالح أفرادها ، بصورة
مباشرة .

ذلك يعنى - أيضا - أن ممثلى السلطة المركزية فى الأقاليم - ورغم استقلاليتهم النسبية - لم « يتحولوا الى اقطاعيين » ، من أية مرتبة ، لانتفاء الملكية الإقطاعية . فالامتيازات التى حصلوا عليها تعود - فى المقام الأول - الى المنصب ، وليس الى الوراثة ضمن عائلة اقطاعية . ومن ثم ، فقد كان عليهم - فى كثير من الفترات - أن يقدموا الرشاوى ، كما ذكر «مروه» ، الى مركز الخلافة ، أو أن يزيّدوا فى استنزاف الفلاحين وأهالى البلاد المحكومة ، لزيادة عائدات الدولة ، لضمان «الابقاء على مراكزهم» ، بما توفره هذه المراكز لشاغليها من امتيازات متعددة ، من بينها « الاقطاعيات» ، دون أن ترقى هذه الامتيازات - بحكم أنها امتيازات منصب ، وليست امتيازات شخصية - الى حد «الملكية الإقطاعية» .

(ب) ونعلم أن « جوهر الاقطاع الأوروبى القديم والوسيط ، بالمعنى الدقيق ، هو تبعية الفلاحين تبعية شخصية للسيد الإقطاعى الذى يملك الأرض ومن عليها ، قانونيا ، ملكية فردية مباشرة ، وملكى السيد للعبد تقريبا ، ولهذا كان الفلاح قنا Serf ، وكان نظام الاقطاع هو نظام الأقتان Serfdom (٥) » .

ولكننا نعلم - أيضا - من الاشارات القليلة التى وردت لدى « مروه » - أن هذه التبعية الشخصية لم تكن هى العلاقة القائمة ، وإنما كان ثمة علاقة مختلفة نوعيا ، تستند على الاختلاف النوعى فى طبيعة ملكية الأرض . فلقد « أخذت السلطة (وفقا لمروه) ، بصفتها معا : الاقتصادية والسياسية ، تهرق هذه القوى (الفلاحين والشغيلة الزراعيين) بالعمل وبالمزيد من الضرائب وسوء جبايتها ، فتعرقل نموها ، بل تضعف حيويتها ، وتدفعها أخيرا الى التخلّى عن العمل فى الأرض والهجرة عنها الى العمل فى المدن ، أو الى البطالة » (١٣/٢) . ف «السلطة» - هنا - هى طرف العلاقة مع الفلاحين . و« التبعية » لاتعود الى سيد اقطاعى فرد ، وإنما الى الدولة ، كسلطة حاكمة عليا . ومن ثم ، يكون رد فعل الفلاحين - أزاء تفاقم استنزاف السلطة لهم - موجها الى الدولة ، المالك الأكبر للأرض ، « بالتخلّى عن العمل فى الأرض ، والهجرة عنها الى المدن » .

أى أن الوضع القانونى للفلاح العربى فى العصر الوسيط هو أنه حر -أزاء الآخرين ، وفى العلاقة معهم ، وليس قنا مملوكا للسيد الإقطاعى الذى يملك الأرض . ولكن ، إذ ترجع ملكية الأرض للدولة فإن تبعية - بدورها - تردت الى مالك الأرض :الدولة،ضمن وضع من«التبعية العامة»،

أو ما اسماء ماركس بـ «العبودية العامة» • ولا ترتب هذه التبعية
- أو «العبودية العامة» - التزامات «قنية» قبل فرد
ما ، بشكل شخصي ، أو ترتب حقوقا سيادية اقطاعية لفرد ما ، بشكل
شخصي ، وانما التزامات قبل الدولة - المالك الأكبر - وحقوقا لها ،
عمثلة في شخص الخليفة ، أو الوالى •

ومن هنا ، فعلاقة الفلاحين بممثلى النظام - ابتداء من الخليفة
وولاية الأمصار - علاقة عامة ، تنتفى فيها التبعية الشخصية المباشرة ،
مستمرة مع تغير الخلفاء والخلافات ، وتبدل الولاة والولايات •

(ج) اننا - اذن - بازاء دولة مركزية ، سياسيا ، تتخالف مع
انفصالية وتشترنم الامارات اقطاعية ، كما عرفت اوروبا الوسيطة • وهى
مركزة تقوم على دور اقتصادى ، يتجلى فيما اشار اليه «مروه» - وان
كانت اشارته تقتصر على الحكام العباسيين - من « تجديد نظام الرى
لتحسين نظام استثمار الاراضى ، ومسح الاراضى الخراجية فى غير
العراق » • كما يتجلى فى اعداد وتجهيز الجيوش الجرازة الخارجة
الى الفتوحات • وكلا الأمرين مما يفرض حشدا للقوى العاملة ، ومركزة
فى الادارة ، بمستوياتها وتخصصاتها المختلفة ، لتحقيقه الامركزة للدولة
المرامية الأطراف فى قبضة واحدة •

ولعل ما هو جدير بالالتفات - فى هذا الصدد - أن النشأة الاولى
للدولة العربية / الاسلامية ، كدولة ذات اجهزة ومؤسسات متكاملة
- نسبيا - لم تتحقق وتستمر فى الجزيرة العربية ، منشأ الدعوة الاسلامية ،
ومقر الخلفاء الأريمة الأول ، وانما نشأت فى الشام ، مع خلافة معاوية
بن أبى سفيان ، وأن تتأوب مراكز الخلافة - بعد ذلك - قد توزع بين
دمشق / الشام ، وبغداد / العراق ، والقاهرة / مصر ، فيما تراجع - بسرعة
كبيرة - دور «الحجاز» السياسى ، الى حد التلاشى ، ليفقد كل علاقة
مؤثرة بانتقالات الخلافة • ما هو جدير بالالتفات - هنا - تمركز الخلافة
- ابتداء من نشأة الدولة - فى بلدان تعتمد على الزراعة اعتمادا أساسيا ،
فيما تعتمد الزراعة فيها على الرى النهري ، الذى يستوجب اقامة
مشروعات تنظيم الرى والعناية المركزية برعاية التربة والمحاصيل ، أى أن
مركز الدولة قد ارتبط - هنا - سواء فى نشأته الأولى ، أو انتقالاته ،
بمناطق زراعية نهريه ، توفر - فى ذاتها - ضرورة اقتصادية اولى
على المركز •

تلك المركزة يؤكدما « مروءة » حين يقرر أن أحد أسس الاتجاه العام الجديد للحكم العباسي يتمثل في « إقامة سلطة مركزية صارمة ترتبط بها كل الأجهزة الادارية على اختلاف مستوياتها واختلاف جغرافيتها » . وهذه المركزة « الصارمة » لـ « كل الأجهزة الادارية » ، « على اختلاف جغرافيتها » هي ما يستبعد امكانية الاحتكار الوراثي للوظائف المحلية ، بما يعنى من استبعاد امكانية تحويل اصحابها الى ملاك اراضى مستقلين عن الخليفة . ذلك يعنى أن « ممثلى السلطة فى مختلف اقاليم الدولة العباسية » لم « يتحولوا الى اقطاعيين » ، من أية مرتبة ، وأن تمتعوا باستقلالية ما ، طالما استبعدت « المركزة الصارمة » امكانية الاحتكار الوراثي للوظائف الادارية المحلية . يؤكد ذلك - من جديد - ما يقرره « مروءة » من لجوء ممثلى السلطة هؤلاء الى « رشوة مركز السلطة للبقاء على مراكزهم واقطاعاتهم » .

يضىء هذه المركزة ويؤكدما ، اندماج الدين فى الدولة . فالارتباط بين الدين والدولة - فى العصر العربى الوسيط - هو ارتباط عضوى ، يصبح الدين - بمقتضاه - أداة مركزة سياسية ، يستخدمها الخليفة لدعم واستمرار السلطة السياسية ، وتأكيد سيطرته الشاملة . يندمج « الامام الأكبر » / « خليفة الرسول » فى « الحاكم الأعلى » ، دون أن يتناقض ذلك مع تكون فئة « رجال الدين » ، كبيروقراطية دينية ، تعمل فى خدمة الدولة ، باعتبارها مؤسستها الدينية . يشير الى ذلك « مروءة » ، من أن « الأيديولوجية الدينية (كانت) هى السند الحقوقي الأساسى لسلطة الخلافة وسيطرتها السياسية ، أى سلطة المنتفعين بالنظام الاجتماعى ، نظام علاقات الإنتاج القائمة » (٢٧/٢) . ومن هنا ، كانت المبايعة بالخلافة أو عدم المبايعة ، فعلا سياسيا دينيا فى أن ، يشير الى الدخول فى ، أو الخروج عن - السلطة المركزية ، على نحو ما تكرر كثيرا فى التاريخ العربى الاسلامى ، ابتداء من تمتع على بن أبى طالب عن مبايعة أبى بكر .

ذلك يشير - فى المقابل - الى أن حركات المعارضة السياسية والاجتماعية قد استندت - بدورها - على الدين ، ليتخذ خروجها على السلطة المركزية شكلا دينيا ، يقوم على تفسير أو تبرير أو تكييف مخالف للأيديولوجيا الدينية للدولة .

(د) تتخالف هذه السمات الخاصة بالمجتمع العربى الوسيط - والتي استقينا معطياتها الاولى من « مروءة » - والسمات الخاصة بالنظام

الاقطاعى ، كما عرفته أوربا فى العصر الوسيط ، التى أخذ عنها مصطلح « الاقطاع » دلالة الاجتماعية الاقتصادية والسياسية . أى أن المصطلح - وهو هنا الاقطاع - يتناقض ، بشكل حاد وواضح ، مع المعطيات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية الواقعية فى المجتمع العربى الوسيط . ومن ثم يكون السؤال : لماذا نشأ التناقض بين المصطلح والمعطيات التاريخية ؟ وكيف ينحل هذا التناقض ؟

(٢)

تتزايد حدة هذا التناقض مع اقرار « مروء » بأن « الاقطاعية فى أوربة تختلف عن الاقطاعية فى الشرق » ، وبأن « هذا الاختلاف حقيقة تاريخية » . وهنا ، لا ينحل هذا التناقض على أساس من التوفيقية ، أى على أساس من اختلاف المجتمعين ضمن «تشكيلة اجتماعية من نوع واحد» .

فلقد كشفت المعطيات الميينة التى قدمها « مروء » - بصدد النظام الاجتماعى الاقتصادى والسياسى العربى الوسيط - عن ملكية الدولة للأرض ، ملكية رقبة ، وعن عبودية عامة ، ووحدة مركزية صارمة ، فيما تكشف معطيات النظام الاجتماعى الاقتصادى والسياسى الأوربى الوسيط - كمعطيات عامة - عن ملكية فردية خاصة للأرض ومن عليها - كالفنان ، واستقلالية الامارات الاقطاعية ، والانفصال بين السلطتين الدينية والمدنية .

فلنحدد - إذن - مفهوم « التشكيلة الاجتماعية » - يشير المفهوم الى « كيان اجتماعى موحد يشكل فيه نمط الانتاج للثروة المادية الأساس المحدد (بالكسر) ، كما أن فيه تكون جميع مظاهر العلاقات الاجتماعية مندمجة » (١) . وفيما يشير المفهوم الى أن « التشكيلة الاجتماعية » لا تكون نقية ، إذ يمكن أن تتطور على عدة أنماط اجتماعية ، فإنه يشير الى أن « نمط انتاج الثروة المادية » هو الأساس المحدد (بالكسر) .

وتعلم - مما سبق - مدى الاختلاف بين نمطى الانتاج فى كل من المجتمع العربى والمجتمع الأوربى الوسيطين . أى أن هذا الاختلاف - يمداه السابق - قائم بين الأساسين المحددين لكلا الكيانين الاجتماعيين . ذلك يعنى - إذن ، بوضوح - أن ليس ثمة « تشكيلة اجتماعية من نوع واحد » تضم المجتمعين ، وإنما ينتمى كل منهما الى « تشكيلة اجتماعية » - أو الى تكوين اجتماعى اقتصادى مغاير لما ينتمى اليه الآخر .

حقا ، ان « هذا الاختلاف حقيقة تاريخية » • ولكن هذه « الحقيقة التاريخية » لا تتوقف عند الفرعى - فلو كان ثمة فرعيات هى ، بالذات ، موضع تشابه بين المجتمعين - ولكن تبنا من المحدد الأساسى ، من نمط الانتاج ، لتتخلل التكوين الاجتماعى الاقتصادى •

فالمسألة - هنا ، فى بعض جوانبها - تكمن فى غياب مفهوم التكوين الاجتماعى الاقتصادى ، ومفهوم نمط الانتاج ، ودلالاتهما الاجتماعية الاقتصادية ، وفى غياب مامية العلاقة بينهما ، وطبيعتها • كما تكمن - جزئيا - فى استقراء وقائع التاريخ الاجتماعى فى بعثرتها ، وافتقار الخيط الناظم لها فى وحدة شاملة • هذا البعد المعرفى السلبى هو ما ادى - جزئيا - الى الخلط بين التشابهات والتمييزات بين المجتمعين ، والى اساءة تقدير وزن كل منها ، وبالتالي ، الى الحكم الأخير بالوحدة النوعية بينهما ، وبالتالي - أيضا - الى اعتبار المجتمع العربى الوسيط مجتمعا اقطاعيا ، على نحو يناقض الواقع التاريخى •

(٣)

يتكشف المجتمع العربى الوسيط - لدى « تيزينى » - عن تكوين هباين لما قدمه « مروه » • يبدأ هذا التباين من المنطلقات الأولى - نسبيا - ويتمق لدى استقراء هذا المجتمع ، متخذًا - لدى « تيزينى » - شكل شبكة متعددة الأطراف ، مختلطة العلاقات ، ليصبح الوضع أشبه بالمثاقمة ، ليفرض ثانيا ودقة فى استقصاء وتحديد الأطراف الاجتماعية المكونة للمجتمع العربى الوسيط ، وأوزانها وأدوارها التاريخية ، وعلاقاتها المتبادلة •

(١) يبدأ « تيزينى » برصد سمات « أسلوب الانتاج الآسيوى » ، كما حدده هاركس ، باعتبارها : غياب الملكية الخاصة للأرض ، ودور الدولة حيال المشاعة ، واندماج الربيع بالضرورية ، ودور الدولة فى النهب الخارجى (الحرب) • ويبدأ - من ثم - فى رصد « مظاهر أسلوب الانتاج الآسيوى » فى المجتمع العربى الوسيط • تتبدى هذه المظاهر فى (١) مجموعات فلاحية ريفية حائرة على حد أساسى من الاستقلال الاقتصادى يتيح لها أن تنتج فى إطار من الملكية العامة للأرض (٢٠) تظهر الدولة متجسدة بصفتين : صفة الحاكم وصفة المالك (٣٠) يتركز حق الملكية بيد السلطة العليا من الدولة المركزية (٤٠) رجال الدولة وأعوانها ، تقطعهم

الدولة مناطق يتصرفون بها كحكام وكمالكين ٥) تجدر الإشارة الى ان الفلاحين والمزارعين ، مثلهم فى ذلك مثل المقطعين ، لا يملكون الأرض التى يعملون عليها ، بل لهم الحيازة ، ضمن الشروط المشار اليها فوق ، ليس الا (٦٠/٦١) .

نحن - اذن - أمام قراءة للمجتمع العربى الوسيط ، حياينة لما قدمه « مروه » ، من حيث الأساس . فما قدمه « تيزينى » من سمات لهذا المجتمع يتوافق والسمات الأساسية لنمط الانتاج المعروف بـ « الآسيوى » .

وليس لنا - فى الحدود العامة ، فى ذلك - سوى ملاحظتين :

الأولى : ان صفتى الدولة - الحاكم والمالك - هما ، فى حقيقة الامر ، صفة واحدة . اذ لا انفصال - هنا - بين الحكم والتملك . فحكم الدولة هو - فى وقت واحد - شرط ونتيجة التملك ، والعكس بالعكس ، تقريبا ، دون امكانية وضع حدود فاصلة بين الحكم والتملك . فالدولة - هنا - حاكم ومالك ، كصفة واحدة ، ليمثل بعدا هذه الصفة الواحدة ماهية الدولة فى نمط الانتاج الآسيوى ، بحيث يفضى انقسام - أو انفصال - هذه الصفة الواحدة ، نظريا على الأقل ، الى هدم ماهية الدولة ، كتحكون أساسى من مكونات نمط الانتاج الآسيوى .

الثانية : ان رجال الدولة وأعوانها لا يتصرفون بالمناطق التى أقطعتها الدولة لهم ، كحكام ومالكين ، اذ ان « المقطعين لا يملكون الأرض التى يعملون عليها ، بل لهم حق الحيازة » . ليس الا ، كما يشير « تيزينى » نفسه ، فى التمييز - وهو تمييز ضرورى ، اذ يقوم على واقع تاريخى - بين « الملكية » و « الحيازة » . وذلك ما اعاد « تيزينى » تأكيد ، فى موضع لاحق ، اذ انهم « لم يكونوا فى موقع القابض على التصرف الكامل بتلك الأرض وتملكها » (٦٥) .

(ب) معتمدا على الملامح السابقة ، يؤكد « تيزينى » ان « فى المجتمع العربى الوسيط - من أواخر القرن السابع وحتى بدايات القرن الحادى عشر - تكونت ملامح ذلك الأسلوب الانتاجى « الآسيوى » (٦٠) . وهذا التأكيد يمثل - فى ذاته - نقطة تباين حادة مع ما ذهب اليه « مروه » من « اقطاعية » نمط الانتاج السائد فى المجتمع العربى الوسيط .

ولكن نقطة التباين هذه سرعان ما تبدأ في التلاشي ، عندما يتحول « المقطعون » (يفتح الطاء) الى « اقطاعيين » ، الى اتجاه « اقطاعي » ، او « مناح » اقطاعية » ، الى « طبقة اقطاعية » ، الى الاستفادة من كافة الاشتقاقات المستندة على الجذر اللغوي « قطع » و « اقطع » . ولا يتناقض ذلك - لدى « تيزيني » - مع استمرار استخدام مصطلح « أسلوب الانتاج الآسيوي » . ويتحقق التوفيق من خلال دمج « الاقطاع » في « أسلوب الانتاج الآسيوي » ، ليصبح بعدا من ابعاده ، او شكلا انتاجيا من اشكاله المتعددة .

هكذا يحتوى « أسلوب الانتاج الآسيوي » - في المجتمع العربي الوسيط - « مناح اقتصادية واجتماعية تشير الى اقطاعية والى رأسمالية تجارية مبكرة » (٦٠) . وتتحدد عناصر « أسلوب الانتاج الآسيوي » بأنها « العناصر الاقطاعية والرقيقية والمشاعية » (١١٩) .

هنا ، يبدأ التناقض الأول داخل « المخطط » الذي قدمه « تيزيني » عن المجتمع العربي ، ابتداء من العصر الوسيط ، وامتدادا حتى اوائل القرن الحالي ، على الأقل . يبدأ هذا التناقض من الاقرار بانتفاء الملكية الخاصة للأرض ، كملكية سائدة ، منذ العصر الوسيط ، مع الاقرار بالتزام بوجود الاقطاع ، أى بوجود الملكية الخاصة للأرض ، كنمط سائد .

فالمعطيات التي قدمها « تيزيني » - بصدد علاقة ملكية الأرض - تؤكد على « الملكية العامة للأرض » حيث « حق الملكية يتركز بيد السلطة العليا من الدولة المركزية » ، التي « تقطع » الأرض كحق انتفاع ، أو حيازة ، دون أن يتحول الى امتلاك ، ينطوي على حق التصرف الكامل . ذلك يعنى انتفاء الأساس الاقتصادي لنشوء الاقطاع - الملكية الخاصة للأرض ومن عليها - حيث التعارض الأول بين نمط ملكية الأرض . وتنقضى - من ثم - إمكانية تحول « المقطعين » (بالفتح) الى « اقطاعيين » ، بالدلالة الاجتماعية الاقتصادية للمصطلح ، في انتفاء تحول حق « الحيازة » أو « الانتفاع » الى « ملكية رقية » .

يضاعف من حدة هذا التناقض الأول ، ما يشير اليه « تيزيني » من علاقة « بين الدولة والاقطاع » (٦٥) ، كطرفين متميزين . والمسألة هنا ، أن الدولة المركزية - كمالكة للأرض - هي نفى للاقطاع ، فيما لا ينشأ الاقطاع عن محض حق الحيازة . بل أن هذا الحق الأخير ، لا يمثل

— فى حقيقة الأمر — « حقا » بالمعنى القانونى ، أو الواقعى ، طالما كان من حق الدولة — باعتبارها مالكة الأرض ملكية رقية — نقله ، أو تحويله إلى آخرين ، وهو ما كان يحدث كثيرا ، فعليا • وهذا هو المعنى الواقعى لما يتردد كثيرا فى كتابات المؤرخين العرب القدامى ، من أن الخليفة قد «أقطع» شخصا ما أرضا ما ، دون أن ينصرف هذا المعنى إلى الدلالة الاجتماعية الاقتصادية الراهنة لمصطلح «الاقطاع» ، طالما أن شروطه الاجتماعية الاقتصادية لم تتحقق ، تاريخيا ، فى هذا المجتمع • فمصطلح «الاقطاع» هو تكثيف تجريدى ، من خلال اللغة ، لأوضاع وشروط وعلاقات اجتماعية اقتصادية وسياسية وثقافية تاريخية خاصة • أى أن هذا المصطلح ينبثق عن تلك الأوضاع والشروط والعلاقات ، فى شكل تصورى • ويصبح تعميمه ، على هذا المجتمع أو ذلك ، فى هذه المرحلة أو تلك ، مشروطا — أولا وأخيرا — بتحقيق دلالاته الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والثقافية ، تاريخيا على المجتمع المعين ، فى المرحلة التاريخية المعينة •

(ج) يقود هذا التناقض الأولى — وخاصة فى حلقاته الأخيرة — إلى احدى نتائجه الضرورية ، فى افتراض علاقة ذهنية بديلا عن علاقة واقعية تاريخية • ف « ارتباط السلطة المركزية باقطاع الأرض لارتباطها ضرورياً كان ، فى حقيقة الأمر — تعبيرا عن علاقة تضافية بينهما • فقد كمن وراء هذه الأخيرة تواطؤ ضمنى بين كلا الطرفين • فالدولة المركزية (٠٠) كانت (٠٠) بحاجة مبنئية إلى الاقطاع • ولكن احتفاظ السلطة المركزية بقدرتها وهيبتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، كان متوطنا بسيادتها على الاقطاع المتصوى تحت اطارها » (٦٦) •

يكمن جذر « الذهنية » — فى ذلك — فى تحويل « الحماةزين » للأرض إلى « اقطاعيين » ، متميزين عن السلطة المركزية ، ومندرجين — بالتالى — فى اطار نمط اقطاعى ، لا أسوى • وقد استند تمايزهم — هذا — عن السلطة — إلى كونهم « اقطاعيين » ، يستندون — كما يمكن أن يفهم ذلك — إلى الملكية ، لا للحيازة • اذ الحيازة — بما هى انتفاع قابل للمصادرة من قبل السلطة المركزية ذاتها — لاتصلح مستندا فى علاقة تنطوى على « الضرورة والقسر » (٦٥) • أما إذا اعتمدنا ما كان قد قرره «تيزيىنى» — من أن « حق الملكية يتركز بيد السلطة العليا من الدولة المركزية » — فإن «الاقطاع» يفقد بذلك مستنده الأساسى الافتراضى فى علاقة « الضرورة والقسر » •

فلنعد الترتيب - اذن - دون خروج على مقدمات «تيزينى» ، بل بالاستناد اليها . فالسلطة المركزية فى دولة الخلافة تقبض على زمام الأرض ، كملكية رقبة . ولا يتنافى - او ينتقص - توزيعها الأرض على الفلاحين والأمراء والولاة وقادة الجيش وكبار البيروقراطيين ، من حقها الأعلى فى ملكية الأرض ، اذ ماتمنحه لهؤلاء ليس سوى « الحيازة » و « الانتفاع » ، محتفظة بـ « الملكية » فى يدها ، كمرجع أخير . تتسم هذه «الحيازة» بإمكانية الانتزاع ، وإعادة التخصيص . وهى السمة التى حالت دون تكون اقطاع عربى ، بما يستند عليه - أساسا - من ملكية خاصة للأرض . ومن ثم، فلم يتحول كبار «المنتفعين» بالأرض الى اقطاعيين ، فظلوا - كما هم ، فى الحدود العامة الرئيسية - كبار «منتفعين» او «مقطعين» . وقد ظل انتفاعهم بالأرض مشروطا بالتصاقهم برأس السلطة السياسية - المالك الأكبر - دون انفصال ، فيما كان انقلاب الخلافة او الخليفة ، وحلول خلافة جديدة أو خليفة جديد ، يعنى - فى الحدود العامة - انتزاع حيازة الأراضى ، لاعادة توزيعها على الأعوان والقادة الجدد ، من بيروقراطية عسكرية ودينية ومدنية . وقد مثلت هذه العملية المتكررة - انتزاع الحيازة ، واعادة توزيعها ، وفقا للسلطة الجديدة - عقبة أساسية امام استقرار الحيازات فى أيد ثابتة ، الى حد التحول الى ملكية .

يعنى ذلك ، أنه « ليس ثمة انفصال بين «الدولة المركزية» و «كبار المنتفعين» - الذين يرى فيهم «تيزينى» «قطاعيين» - اذ هم الأداة المباشرة للدولة فى ادارة الأعمال وتنظيم أنشطة الحكم المختلفة . وفى ذلك ، فان وضعيتهم الاقتصادية الاجتماعية مرهونة بتأديتهم لواجباتهم الوظيفية السياسية فى خدمة الدولة ، المثلة فى الحاكم . أى أنهم - من هذه الزاوية - عنصر أساسى من «مركزية الدولة» وسلطانها العليا ، ومن ثم ، من الطبقة الحاكمة نفسها ، وليسوا طبقة مستقلة تنزع لمناوئتها ، او التواطؤ معها بصورة عفوية ضمنية (٧) . ومن ثم ، فان تغير السلطة المركزية ، وانتقالها الى أيد جديدة ، لم يكن ليقصر على الخليفة/المالك الأكبر ، بل كان يمتد الى الطبقة الحاكمة كلها - كبار المنتفعين - بما هى الأداة المباشرة للمالك الأكبر .

ذلك يعنى أن « ارتباط السلطة المركزية » بـ «كبار المنتفعين» كان

— حقا — «ارتباطا ضروريا» ، بل عضويا ، بما يمثلون من أعضاء فى طبقة واحدة ، متداخلين ومشتركي المصالح .

وبالتالى ، فإن «احتفاظ السلطة المركزية بقدرتها وهيبتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية» لم يكن «منوطا بسيادتها على الاقطاع» . يمكن السبب المبدئى فى انتفاء وجود الاقطاع — من ناحية — وفى حقيقة أن «كبار المنتفعين» بالأرض يمثلون قسما أساسيا من «السلطة المركزية» ذاتها ، من ناحية أخرى . يمكن السبب الأعمق فى أداء هذه السلطة المركزية لوظيفتها الاقتصادية الاجتماعية ، التى تتركز فى القيام بالأشغال العامة الكبيرة ، التى تفوق طاقة التجمعات الصغيرة المتناثرة ، كإعمال الرى ، وتأمين طرق التجارة ، وتنظيم مقاومة الغزوات والإغارات الخارجية ، والقيام بالغزو الخارجى ، والتنظيم الإدارى للمجتمع . الخ . فمن خلال هذا الدور ، نشأت السلطة المركزية ، وحافظت على مكانتها فى المجتمع . وهو الدور الذى مكن لها من السيطرة العامة على الأرض ، ومن ثم ، السيطرة الاجتماعية الاقتصادية . ومن ذلك ، فإن نشوء وتنامى الحركات الانفصالية فى دولة الخلافة ، كان مشروطا — الى حدود كبيرة — بضعف السلطة المركزية وتراخيها — أو إهمالها — فى أداء وظيفتها فى المجتمع . ذلك لایلغى — بطبيعة الحال — واقع السيادة القاهرة التى تتخلل العلاقات الداخلية للبناء الاجتماعى ، ولكنه يؤكد على الأساس الحقيقى لـ «احتفاظ السلطة المركزية بقدرتها وهيبتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية» .

(د) يحاول «تيزينى» تدارك هذا الاختلاط ، بالتمييز بين «الاقطاع العربى» و «الاقطاع الأوربى» ، فى العصر الوسيط ، على أساس من الدور الذى مارسه الدولة المركزية فى الامبراطورية العربية . «هاهنا ، فى تلك الخصيصة» ، نواجه إحدى الحلقات الأساسية ، التى تميز الاقطاع العربى عن الاقطاع الأوربى فى العصر الوسيط . وهو تميز ذو شأن » (٦٥) . « أن ذلك الوضع المركب والمتداخل بإطرافه المكونة له ، بلور نمطا من العلاقات ذات التوجه الإقطاعى المتميز عن النمط الاقطاعى الكلاسيكى (فى أوربا الوسيطة) ، نمطا لايمكن فهمه بعيدا عن الدور الذى مارسه الدولة المركزية فى امبراطورية مصرية الأطراف ، أى بعيدا عن « أسلوب الانتاج الآسيوى العتيق » (٦٦) .

ولكن هذا التدارك يمثل انعكاسا للاختلاط السابق ، دون أن يفصه .

فالتمايز الذى يقدمه «تيزينى» - هنا - هو تمايز بين «اقطاعين» ، عربى وأوروبى ، أى تمايز بين شكلين من العلاقات الاقطاعية ، وليس بين نمطين انتاجيين مختلفين . ذلك يعنى أن التكيف الاجتماعى الاقتصادى للمجتمع العربى الوسيط لا يخرج - رغم تميزه «تميزاً ذا شأن» - عن حدود النمط الاقطاعى ، فيما يرتد هذا التميز الى الشكل الخاص الذى ظهر به هذا «الاقطاع» ، لا الى تميز نوعى .

وتتكشف - فى هذا السياق - أهمية التمييز الذى التزمه «تيزينى» بين مصطلحي «النمط الاقطاعى» و «أسلوب الانتاج الآسيوى» . فهو تمييز ينطوى - فى سياقه - على اعتبار «الآسيوى» «أسلوباً للانتاج» ، وليس نمطاً انتاجياً ، أى أنه أحد أساليب الانتاج المندرجة ضمن النمط الاقطاعى السائد ، وليس نمطاً نوعياً متميزاً . ويتسق مع هذا الفهم الخاص ، ما يراه «تيزينى» من أن «الدولة الاموية» قد مثلت «فى شرائح واسعة وأساسية منها ، البناء السياسى والادارى للعلاقات الاقطاعية» . وأن «الدولة العباسية» كانت «الاطار السياسى والادارى للقطاع» (٢٢٢) .

ولكن هذا المخطط يتغير جزئياً ، بتغير العلاقة بين مكوناته ، حينما يشير «تيزينى» الى وجود «العلاقات الانتاجية الاقطاعية» ، مترافقة مع «العلاقات الانتاجية الآسيوية» ، فى الدولة العربية الاسلامية (٢١٦) ، على مستوى واحد ، ضمن البنية الاجتماعية العربية ، فى ذلك الحين ، ودون سيادة لأحدهما ، أو اندراج أحدهما ضمن الآخر .

ينقلب هذا المخطط - رأساً على عقب - حينما تصبح «العناصر الاقطاعية والرقيقية والمشاعية» هى العناصر المكونة لـ «أسلوب الانتاج الآسيوى» (١١٩) . يؤكد هذه الوضعية الأخيرة - مع حذف وإضافة بعض العناصر المكونة لـ «الآسيوى» - ما يقرره «تيزينى» ، من أننا «بحثنا فى موضع سابق ، بصيغة عامة ، البنية الاجتماعية ، فادرجناها تحت اطار المصطلح الماركسى «أسلوب الانتاج الآسيوى» ، وذلك ماذ تشكل الاتجاهين الاجتماعيين الاقتصاديين ، الاقطاعى والرأسمالى التجارى المبكر ، الى جانب الاتجاه الآخر المخضرم ، الرقيقى .. » (١٥٧) . وفى ظل الانقلاب الأخير ، يتحول «القطاع» الى عنصر واتجاه ضمن عناصر واتجاهات «أسلوب الانتاج الآسيوى» ، الذى يتحول - بدوره - الى «الأسلوب» «الانتاجى الرئيسى والسائد» الذى ينطوى داخله على عناصر متعددة ، من بينها «القطاع» .

لما هي المقولة الأصلية في كل ذلك ، والتي تستند اليها ماهية المجتمع العربي في العصر الوسيط ؟

فلنبداً بالتمييز بين « الاقطاع الأوربي » وما يرى فيه «تيزيني »
« اقطاعا عربيا » • وهو - حقا - «تمييز ذو شان » • ولكنه - في واقع الأمر - ليس تمييزا بين «اقطاعين» ، أى بين شكلين مختلفين من النمط الاقطاعي العام ، ولكنه تمييز بين نمطين مختلفين للإنتاج ، بين «النمط الاقطاعي » و « نمط الإنتاج الآسيوي » • يركز هذا التمييز الأخير - ضمن ما يركز - على التمييز بين علاقات الملكية النوعية في كلا النمطين ، إذ «علاقات الملكية هي أساس علاقات الانتساج في المجتمع» (٨) ، فيما « تشكل علاقات الإنتاج الهيكل الداخلى للمجتمع » • هو التمييز بين ملكية الدولة/الخليفة للأرض في المجتمع العربي ، و ملكية السيد الاقطاعي للأرض في المجتمع الأوربي الوسيط • وهو التمييز بين « العبودية العامة » التي تبيح للدولة استخدام السفرة في المشروعات العامة ، وبين القنانة الخاصة ، التي يصبح الفلاحون الأقتان - بمقتضاها - امتلاكاً شخصيا من قبل الاقطاعي الفرد • فنمط ملكية الأرض يحدد نمط العلاقة مع العاملين عليها ، أو المنتفعين بها • والتمايز بين نمطى الملكية - بين عامة يقوم عليها الخليفة الحاكم ، وخاصة يقوم عليها الاقطاعي - هو تمايز بين نمطين من علاقات الإنتاج ، أى بين نمطين انتاجيين متمايزين •

ومن ثم ، ينتفى الاقطاع العربي ، الا كظاهرة استثنائية هامشية ، داخل التكوين الاجتماعي الاقتصادي العربي في العصر الوسيط ، القائم - أساسا - على نمط الإنتاج الآسيوي ، كنمط سائد • أى أن « أسلوب الإنتاج الآسيوي » - في ذلك - لا تكمن أهميته في كونه « أداة لفهم العلاقات ذات التوجه الاقطاعي » ، في المجتمع العربي الوسيط ، وإنما في كونه هو الأسلوب الانتاجي السائد في هذا المجتمع •

ذلك يعنى أن البناء السياسى والادارى ، فى الخلافتين الأموية والعباسية ، لم يكن اقطاعيا ، فيما اعتمد المركزة السياسية والادارية ، ودمج الدين فى الدولة - كأيديولوجية لها ، والقهر السياسى والاجتماعى الشامل والمكثف ، فتلك - تحديدا - هى السمات العامة للبناء السياسى والادارى فى نمط الإنتاج الآسيوي ، الذى يقوم على مركزة ملكية الأرض والسلطة السياسية فى يد للخليفة/الحاكم والمالك الأكبر •

تنشأ جذور هذا الاختلاط الشامل - منهجيا وتطبيقيا - لدى «تيزيني» من عدة منابع :

(١) النزوع الى رؤية التاريخ العزيسى فى ثباته وسكونه من الخارج • فالأقطاعات الكبيرة كانت دائما فى يد البيروقراطية العليا - ادارية وعسكرية ودينية - فى الدولة العربية الإسلامية ، بما هى أداة الحكم المباشر • وتبدو هذه البيروقراطية - من الخارج - ثابتة ، غير متبدلة ، ومستمرة - هى نفسها - على طول التاريخ العربى • يقضى استقرار هذه الوضعية لعدة قرون - نظريا - الى تحول « الحيازة » الى « ملكية » ، وتحول هذه البيروقراطية الى « طبقة » اقطاعية متميزة عن السلطة المركزية ، ومناوئة لها •

ولكن رؤية الداخل تكشف عن التحويلات المستمرة والانقطاعات المتوالية فى الاستقرار الشكلى الخارجى • فتغير الخلفاء/الحكام كان يقضى - الى هذه الدرجة أو تلك - الى تغير فى تكوين البيروقراطية العليا الحاكمة ، وإلى شرح الاستقرار فى المناصب وحيازة الاقطاعات ، التى كان يعاد توزيعها على الأعضاء الجدد فى البيروقراطية العليا • أما تغير الخلافة نفسها - من أموية الى عباسية الى فاطمية • الخ - فقد كان يقضى الى قلب هذه البيروقراطية كليا ، وإحلال بيروقراطية جديدة ، تدعى بالولاء للخلافة الجديدة • خارجيا ، ثمة بيروقراطية واحدة ثابتة ، مستمرة ، ورغم تغير الخلافات ، تحوز السلطان والأرض ، لقرون • داخليا ، ثمة بيروقراطيات متعددة ، متتالية - على الأقل ، بتعدد الخلافات التى تتالت على الدولة العربية - تحوز السلطان والأرض ، لفترات متفاوتة ، دون استقرار •

هذه الرؤية الداخلية تكشف عن استقرار مبدأ «الحيازة» للأرض والسلطان دون تحوله الى ملكية • كما تكشف عن الارتباط الشرطى الوجودى المتبادل بين البيروقراطية العليا والخليفة/الحاكم ، كطبقة واحدة •

(ب) الانطلاق من أن المسار التاريخى للتطور الأوروبى هو المرجع الأخير والنموذج النموذجى لما كان يجب على المجتمع العربى أن يحتذيه •

فبرغم « الإشارة المتهجبة الضرورية الى اننا ، هنا ، لانرى فى المسائل والمشكلات الأوربية الرأسمالية انموذجا ينطلق منه لفهم المسائل والمشكلات التى نشأت فى اطار التطور البراجوازى العربى » (٢٤٩) ، الا أن ما يتحقق فعليا ، هو الانطلاق من النموذج الأوربى .

يرصد «تيزينى» أن المجتمعات الأوربية « استطاعت ٠٠ أن تحقق ثلاث مهمات رئيسية ، هى الثورة الاجتماعية الاقتصادية ، بما فى ذلك الثورة الصناعية الأولى ، والوحدة القومية ، والثورة الثقافية الايديولوجية ضمن الحدود البرجوازية » (٢٤٨) . ذلك هو المرجع التاريخى فى النظر الى تطور المجتمع العربى . هكذا « اخفقت الطبقة البرجوازية (العربية) فى تحقيق المهمات الرئيسية ، التى اعلنت عن ارهاصاتها الأولى فى القرن التاسع عشر » (٢٥٧) . « ان تحول تلك الطبقة الى وسيط ، أو لنقل بصيغة حادة ، الى سمسار ، سلبها الامكانية بالحد الأدنى لاتحاز المهمات الرئيسية التى كان عليها ، من حيث هى طبقة اجتماعية جديدة ، أن تنجزها فعلا . ان قصورها عن تحقيق ذلك تحول الى خصيصة حاسمة فى شخصيتها ، بما فى ذلك وعيها الذاتى الاجتماعى : فلا ثورة اجتماعية - بما فى ذلك ثورة صناعية - ، ولا وحدة وطنية وقومية عربية ، ولا تحويلا ثقافيا ايديولوجيا ، (٢٥٣) (التشديد الأخير من عندنا ، ر س) .

فهنا تأخذ المهمات الرئيسية التى اتجزتها المجتمعات الأوربية طابع المهمات « المطلقة » - اللاتاريخية - التى يجب على كل « طبقة اجتماعية جديدة ، أن تنجزها فعلا » ، بالرغم من خصوصية التطور التاريخى ، لهذا البلد أو ذاك . فهذه « المهمات » لاتنشأ - هنا - وفقا لشروط اجتماعية اقتصادية تاريخية ، وانما هى نشأت ضمن المجتمعات الأوربية ، مرة واحدة . وأخيرة ، لتأخذ طابع الشمولية والالزام على كل المجتمعات الأخرى . ويصبح عدم انجاز الطبقة لهذه المهمات المطلقة بمثابة وصمة بالقصور الذاتى للطبقة ، اقرب الى الاتهام الأخلاقى ، والحافز على اثاره السخط الذاتى المثالى .

فالنطلق - هنا - هو النموذج / المثال ، وليس واقع التطور التاريخى للمجتمع العربى ، وتكوينه المتميز تاريخيا ، « تميزا ذا شأن » . ومن ثم ، يصبح أى اختلاف بين المجتمعين فى الخطوط العامة للتطور ، هو بمثابة انحراف سلبى للمجتمع العربى ، يتحول - بدوره - الى اتهام له . تتأكد هذه النظرة المثالية ، وتزداد تبلورا ، فيما يأخذه «تيزينى» على المجتمع

العربي ، من أنه « لم تتكون الطبقة الاجتماعية (البرجوازية) القادرة ، كما ينبغي أن يكون ، على حماية التوجه الليبرالي في «العصرية» . » ، كما أن « غياب الطبقة الاجتماعية البرجوازية القادرة ، كما ينبغي أن يكون ، على حماية أناس وضعوا أمام أنفسهم مهمة اقتحام معقل التراث العربي ، في جانبه اللاهوتي على وجه الخصوص (٥٠) هو الذي جعلها ترى في شيء من الإصلاح الديني « الأعرج » طموحها الأقصى » (٤١٦) (والتشديد من عندى : ر.س.) .

تكمّن مثالية هذه النظرة في اغفال التمايز التاريخي البني بين المجتمعين ، العربي والأوربي ، في التكون ، ومسار التطور ، ذلك التمايز التاريخي الذي بلغ درجة حادة تناقضية سافرة مع القرن التاسع عشر ، الذي شهد الدول الأوربية تستعمر البلدان العربية ، أي شهد الأولى تتحول إلى استعمار والثانية إلى مستعمرات للأولى ، يفضي اغفال هذا التمايز التاريخي إلى اغفال التمايز في المهمات التاريخية ، وافتراس مهمات مطلقة ، تسبح في فضاء المثل الصافية للعقل التأملي ، تمتلك من الشمولية والالزام ما يتخطى كل قانون ، سوى قانون الصور والمثل في الفلسفات المثالية . يتأكد ذلك من تجاهل حقيقة أن المهمات لا تنشأ عن التصور ، أو من الاستعارة من مجتمعات أخرى ، وإنما عن واقع مادي تاريخي . و « الجنس البشري لا يوضع أبدا نصب عينيه سوى تلك المهمات التي يسمعه حلها » . كما أن المهمة نفسها لا تنشأ إلا حين تكون الشروط المادية لحلها قد توفرت مسبقا ، أو هي على الأقل في سبيل التكون » (١٠) .

نفس هذه النظرة المثالية هي ما تدفع على الانطلاق مما هو غائب ، لا مما هو موجود ، لتفسير بعض وجوه التطور الفكري العربي . فامداد الموجود واقعا وتاريخيا ، واعتماد الغائب واقعا وتاريخيا ، هو انطلاق من المثال الذي يجد أصله التاريخي في تطور البلدان الأوربية . والغريب — هنا — أن الموجود لا يفسره الموجود الأعمق ، وإنما يفسره ما لم يوجد أبدا . بعبارة أخرى ، أن ما لم يوجد أبدا يفسر ما هو موجود . وذلك ما يمكن أن يلتقي — إذا ما اتخذ كمبدأ غام — مع اللاهوتانية .

يتسق مع هذه النظرة المثالية ، البحث عن « البرجوازية القادرة ، كما ينبغي أن يكون » ، والمستند — أيضا ، وأساسا — على صورة البرجوازية الأوربية ، باعتبارها البرجوازية التي تحققت « كما ينبغي .

أن يكون « ٠ والمسألة - هنا - أن صعود طبقة ما ، وتكونها ، وصيرورتها - لا يتحقق وفقا لنموذج ما ، صوري ، وإنما وفقا لشروط مادية تاريخية - أى أن قيمة النموذج الأوربي - فى هذا السياق - لاتتعدى القيمة المحلية الأوربية ، الى قيمة المعيار الشامل ٠ فصعود البرجوازية الأوربية . وتكونها ، وصيرورتها ، قد تم وفق شروط تاريخية أوربية خاصة ، مغايرة لتلك الشروط التاريخية التى تم - وفقها - صعود وتكون وصيرورة البرجوازية العربية ٠ ومن ثم ، تكون مثالية هذا البحث عن « البرجوازية القادرة ، كما ينبغى أن يكون ٠٠ » ، بما ينطلق من مثال ذهنى ، يتناهى مع التاريخية ٠

وتمثل هذه النظرة انسياقا الى « المركزية الأوربية » التاريخية - التى ركز « تيزينى » على بعدها الفكرى ، ولم ينتبه الى بعدها التاريخى ، الذى سقط فى شركه ٠ فهذه النظرة تقوم على أن أوربا هى مركز العالم ، الذى يحدد - مسبقا - مسار التطور اللاحق للشعوب غير الأوربية ٠ وهى - من ثم - معيار العالم ، فى تحديد التطور والتخلف ، وفقا للانحراف أو الاتساق مع مسار التطور الأوربي . فهذه « المركزية التاريخية الأوربية » - فيما تنطوى على نزعة عنصرية مؤكدة ، لانهما تفقد أى أساس علمى موضوعى ، فى انطلاقها من حتمية قدرية أوربية ، لرؤية تاريخ العالم -

(٥)

يتضح - إذن - دور المنطلقات النظرية الأولى فى توجيه البحث ٠ فقبول «مره» المبدئى بمخطط المراحل الخمس ، افغضى - لدى بحث الوضع الاجتماعى الاقتصادى العربى الوسيط - الى فرض «الاقطاع» نمطا سائدا ، بالرغم من عدم توفر أسسه الاقتصادية الاجتماعية والسياسية الأساسية ، بناء على ما قدم «مره» : الملكية الخاصة للأرض ، القنانة ، اللامركزية السياسية والإدارية ، انفصال الدين عن الحكم ٠ بل أن ماتوقر من أسس يشير - تحديدا - الى ما هو معروف باسم « نمط الانتاج الآسيوى » ٠

وقبول «تيزينى» المتحفظ بالمخطط ، وبمصطلح « أسلوب الانتاج الآسيوى » مع « التحرر من أطواره النظرى » ، قاد - عبر كثير من الاختلاف المتعدد المستويات - الى نفس النتيجة ، تقريبا ، أى الى استخراج ، أو

فرض ، اقطاع عربى ، رغم الاقرار المتكرر بالتمايز ، سواء صراحة أو ضمنا - وهو تمايز - وفقا للمعطيات التى يقدمها «تيزينى» - نوعى ، هيكلى .

بذلك ، يبدو المنطلق عقائديا ، أيديولوجيا ، اذ تنشأ فجوة كبيرة بين الوقائع وتجريدها الاصطلاحي الأخير . واذ تستنطق الوقائع بما لاتنطق به . واذ تصبح للمصطلح الذهني أولوية حاسمة على الوقائع ، لتتكيف معه ، على نحو ما . أو أن النظر الى الوقائع التاريخية يتم من خلال الثبوت المطلق للمصطلح . ولذلك ، يحتسب انحراف هذه الوقائع عن المصطلح ، أو تضادها معه ، شكلا خاصا من أشكال المصطلح ذاته ، فلا ينفقه ، أو يشكك فيه ، بما هو المنطلق الأولى ، والقيمة العليا المطلقة .

بذلك ، يبدو المنطلق لاعلميا ، لاتاريخيا ، اذ تنشأ فجوة كبيرة بين المصطلح ودلالته المعرفية ، بين المصطلح واطاره النظرى العام . اذ يصبح للذهني أولوية حاسمة على الدلالة الاجتماعية للمصطلح ، ليتم استخدامه وفقا للنزعة الذهنية ، مستغنية - أو مسقطة عنه دلالته المعرفية ، كما عرفها التراث العلمى العام ، والماركسى على وجه الخصوص . يصبح المصطلح - بذلك - قابلا لأن يحمل أية دلالة ، وأن يتوافق مع أى اطار نظرى . تنتفى - وفقا لذلك - ضرورة التراث العلمى المعرفى فى الموضوع ، طالما أن الذهن الذاتى للمباحث الفرد هو المرجع والمصدر للمفاهيم والدلالات والاطر النظرية .

لاتكمن خطورة هذا الوضع النظرى فيما نشأ عنه من فوضى واختلاط معرفى - فحسب - بل بما يهدد - اذا لم يخضع للمراجعة المتأنية - من نتائج لاحقة ، على نحو مباشر وغير مباشر .

تتعلق النتائج المباشرة بما يلحقه هذا الوضع من فوضى واختلاط معرفى بالاقسام اللاحقة من نفس البعثين ، والترتبة موضوعيا - وفقا للفهم المادى الجدلى التاريخى - سواء على المنطلقات النظرية ، أو على التحديد الاجتماعى للمجتمع العربى فى العصر الوسيط ، أو عليهما معا . من ذلك - مثلا - كيفية نشوء البرجوازية العربية ، التى يرى «تيزينى» انها «اخذت فى التكون ، بالأصل ، فى صلب ذلك الاقطاع » (٢٥٤) . من ذلك - ايضا - التكييف الاجتماعى للثقافة السائدة ، أو لهذا التيار الفكرى ، أو ذاك ، أو لهذا الفكر أو ذاك ، فى هذه المرحلة التاريخية أو تلك .

تتعلق النتائج غير المبشورة بما قد يلحقه هذا الوضع - فى حال التمسك به - من تهديد بالفوضى والاختلاط المعرفى ، للأعمال التالية المستندة على ما قدمه هذان العاملان من مخططات • من ذلك - مثلاً - تصدى «تيزينى» لبحث الفكر العربى منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة ، فى اثنى عشر جزءاً ، يبحث فى الرابع منها العلاقات الاجتماعية ، من القرن الثامن حتى نهاية القرن العاشر ، « فى ضوء ما يطلق عليه « أسلوب الانتاج الآسيوى » » ، بما « يعنى ، ضمناً ، أن المصطلح المشار اليه « أسلوب الانتاج الآسيوى » سيبرز أيضاً على صعيد المجتمع العربى القديم بمثاليته مطلقاً منهجياً سوسيولوجياً » (٢٥ ، ٥٩ الهامش) • ومن ذلك - أيضاً - استكمال « مروه » لجده الحالى ، موضع المناقشة ، بأعمال تالية • يكمن التهديد - هنا - فى خطورة البناء الفكرى على أساس من هذه المخططات ، التى تحتاج - فى الحد الأدنى - الى المراجعة والتحخيص •

ثالثاً : ماهية العلاقة بين التراثى والاجتماعى

تمثل ماهية هذه العلاقة اشكالية حقيقية تواجه الفكر العربى عامة ، والاتجاهات الماركسية ، بوجه خاص • لايحتاج الأمر - فى مواجهة هذه الاشكالية - الى محض الالمام بالبدا العام ، الذى يحكم العلاقة ، بل الى النفاذ - بوعى نظرى عميق - الى ماهيته الديالكتيكية • بالإضافة ، يحتاج الى الوعى المهدف بكيفيات تحقق هذه الماهية ، وأبعاده ، فيما يمثل أى نزوع نحو الآلية ، او للفعالية الأحادية ، او للتطابق ، حتى وأن اتخذ هذا النزوع أكثر الأشكال خفاء ومواربة - يمثل اهداراً حقيقياً لماهية العلاقة •

(١)

ينطلق «مروه» - فى فهمه لماهية العلاقة بين التراثى والاجتماعى - من « انعكاس الوجود الاجتماعى على الوعى الاجتماعى ، فهو من الحتميات العامة التى لا استثناء فيها البتة (٠٠) ذلك قانون عام ، فهو - بالضرورة - ينطبق كلياً على الوعى الاجتماعى لعرب الجاهلية • فإن هذا الوعى - ككل وعى بشرى لكل مجتمع ، فى كل عصر - كان من الحتم أن يعكس واقع النشاط الاجتماعى بخصائصه المتميزة فى المجتمعات

الحضرية والمجتمعات البدوية (٠٠) وهذا هو التطابق الوحيد الضروري بين أشكال الوعي الاجتماعى وواقع العالم المادى الذى ينعكس فى هذا الوعي ، أى التطابق بين مستوى تطور الوعي ومستوى تطور البنية الاجتماعية فى الظروف أو الشروط التاريخية الواحدة المعينة « (٢٤١/١) (التشديد من عندى ، ر-س-٠) »

ويكشف هذا المنطلق المبدئى عن فهم « مروه » الخاص لماهية العلاقة . هى تطابق إلى بين الوعي والبنية الاجتماعية ، المستند على مبدأ « الحتمية » ، حيث لامجال لاستقلالية ما للوعي عن البنية الاجتماعية ، بما يصل بالعلاقة الى نوع من القدرية الالزامية .

ذلك يعنى - لدى «مروه» - أن «يقاس مستوى تطور الشعر ألاجاملى بمقياس مرحلته التاريخية» (٢٧٥/١) كما « أن هذا يعنى أن ننتقل ، فى تحديد المراحل لتاريخ تطور الفلسفة ، من المقاييس ذاتها التى ننتقل منها فى تحديد المراحل لتاريخ تطور المجتمع البشرى ، أى من نشوء التشكيلات الاجتماعية وتطورها وحلول بعضها محل الآخر » (٢٠/١) .

ذلك يعنى - لدينا - نفى أية استقلالية لأشكال الوعي عن البنية الاجتماعية ، بما يعنى من مادية ميكانيكية فى النظر الى العلاقة بينهما . وهى الوجه الآخر المقابل للفصل المثالى بينهما ، أو تطابقهما الملعوس ، حين يصبح الوجود هو صورة الوعي المباشرة . وذلك ما كانت المادية الجدلية قد تجاوزته ، باعتباره احدى سمات « المادية العامة » . ولاتكمن القيمة الوحيدة لهذا التجاوز فى الكشف عن حقيقة العلاقة بين الوعي والوجود الاجتماعى ، ولكن - أيضا - فى الكشف عن ميكانيكية هذه النظرة السالفة . فحقيقة العلاقة بين الوعي والوجود الاجتماعى تقوم على قانون عام هو : الاستقلال النسبى بين الوعي والوجود . وهى حقيقة تنطوى على بعدين متجادلين متلازمين فى آن : الارتباط التاريخى العام والانفصال . وهما بعدان يجرى - فى الغالب الأعم من الكتابات الماركسية العربية - الاقتصار على أولهما ، والتغاضى عن الآخر ، ليتكشف ذلك عن ميكانيكية تتخذ ثوبا جدليا .

وهكذا ، « فيما يتعلق بالفن ، من المعروف جيدا أن بعض قممه لايتطابق بأى حال من الأحوال مع التطور العام للمجتمع أو بالتالى مع بنيته المادية التحتية، أى مع الهيكل العظمى لتنظيمه إذا جاز التعبير» (١٠) .

كما « أن بلدانا متخلفة اقتصاديا تستطيع أن تلعب دورا رئيسيا في الفلسفة » (١١)

ولعل المسافة الفاصلة بين طبيعة العلاقة لدى «مرور» ، وطبيعتها كما قدمها ماركس وانجلز في الفقرة السابقة تكمن في انطلاق «مرور» من «التصور» ، من «الذهن» ، لصياغة المفهوم العام عن «التطابق» ، فيما ينطلق ماركس وانجلز من «واقع» هذه العلاقة ، لصياغة المفهوم الماركسي العام عن «التطابق/الاستقلال النسبي» ، والذي يمثل أحد محاور النظرية المادية في المعرفة .

ينطلق «مرور» من التوحيد بين الاجتماعي/الاقتصادي وبين الثقافي ، من كافة الأبعاد التكوينية ، دون تمايز ، على نحو يهدر القوانين النوعية الخاصة لأشكال الوعي المختلفة ، بما يعنى من انتظامهما لقوانين واحدة . يفرض هذا التوحيد المزدوج - في تكوين البنية الداخلية والقوانين الناعمة لها - إلى وحدة تالية في تطابق التغير ، من وضع لآخر ، مستندة هنا على الفاعلية الأحادية المطلقة للاجتماعي/الاقتصادي ، بما يصل إلى حتمية ميكانيكية . ويشير هذا التطابق إلى مفهوم «مرور» عن «الانعكاس» ، باعتباره انعكاسا آليا مباشرا ، من الدرجة الأولى ، تقريبا .

وإذا تحدد ماهية الوعي في كونه انعكاسا آليا مباشرا ، فإنه يفقد أية فعالية اجتماعية حقيقية ، بما تكمن فعاليته الوحيدة - بذلك - في مجرد الدلالة على الأوضاع الاجتماعية ، أو في تحقق هذه الأوضاع - آليا - في أشكال غنية وفلسفية ودينية ، تكررها ، وتستعيدھا . فالفاعلية الحقيقية تفترض - هنا - استقلالية ما ، تمكن « الثقافي » من الانفصال النسبي عن الزمان ، وخاصة إذا ما كان في وضع السيادة الشاملة ، لاستكشاف أبنيته الآيلة للسقوط ، داخليا ، من ناحية ، واستشراف الاحتمالات المستقبلية ، وخاصة ما يفتح منها أبواب التقدم ، من ناحية ثانية . فيما يفرض « التطابق » نفى هذه الفعالية ، إذ تنسجم العلاقة - هنا - بالأحادية المطلقة ، يصبح - خلالها - «الثقافي» انعكاسا سلبيا ، مفعولا به ، دائما . فهو الذي يجب أن «يتطابق» مع «الاجتماعي» ، في المستوى والمرحلة التطورية ، دون إمكانات تحول «المفعول به» إلى «فاعل» ، وأن يكن بصورة نسبية . فالفاعل الوحيد هو البناء الاجتماعي ، الذي يعكس ذاته في البناء الثقافي .

تصبح العلاقة بينهما - أذن ، من ناحية - علاقة بين قطبين ، يحكمها الإطلاق : الاجتماعى هو الفاعل ، والثقافى هو المفعول به ، أى علاقة ذات اتجاه واحد ، بما يشير الى الانفصال السكونى ، القائم على تثبيت طرفى العلاقة ، كل فى وضع سكونى لايتغير ، على نحو قدرى . وتصبح العلاقة بينهما - من ناحية أخرى - علاقة بين طرفين متطابقين ، تحكمهما آليات واحدة ، بلاماييز ، تنسب الى « الاجتماعى » ، فيما تفرض ذاتها على « الثقافى » ، بما هو متطابق مع « الاجتماعى » .

هذا البناء ذهنى ، التصورى ، للعلاقة ، هو - تحديدا - ما أفضى الى اصطدام «مروه» بالوقائع التاريخية الصلدة ، التى لا محل لانكارها ، ومن بينها « أن مستوى تطور الأشكال الثقافية التى عرفناها عن مرحلة الجاهلية المتصلة بعصر الاسلام ، كان أعلى من مستوى شكل العلاقات الاجتماعية لهذه المرحلة » (٢٤٢/١) . ذلك يعنى « التفاوت بين المستويين » (٢٤٢/١) ، فيما ينفى « التطابق » بينهما . وذلك «التفاوت» بين رؤية العلاقة فى الحالتين ، هو - نفسه - التفاوت بين الانطلاق من «الواقع ذهنى» والانطلاق من «الواقع التاريخى» . هذا التفاوت هو ما أفضى الى وجهتى نظر متعارضتين بشأن الشعر الجاهلى ، حيث « يقاس مستوى تطور الشعر الجاهلى بمقياس مرحلته التاريخية » ذات مرة ، ليعد - لذلك السبب - «أدنى تطورا من الشعر العربى فى العصور العربية - الاسلامية المتقدمة » (٢٧٥/١) ، وهو - فى مرة أخرى - يمتلك مستوى من التطور « أعلى من مستوى شكل العلاقات الاجتماعية لهذه المرحلة » (١٢) .

يحاول «مروه» حل هذا التناقض بكيفيات مختلفة . فـ « الانقطاع التاريخى النسبى بين المراحل القديمة للتاريخ العربى الجاهلى ومرحلته الأخيرة ، هو الذى أحسدت تلك المفجوة بين الأشكال الثقافية والبنية الاجتماعية فى المرحلة المذكورة ، حتى بدت - الاشكال الثقافية - كأنها مستقلة عن شرط وجودها ، أى عن البنية الاجتماعية ، استقلالا يكاد يكون تاما ، من حيث التفاوت الهائل بين مستوى تطور كل منهما بالقياس الى مستوى تطور الأخرى » (٢٤٢/١) .

ومؤدى هذا التفسير الأولي ، أن « الانقطاع التاريخى النسبى » قد حدث بالنسبة للبنية الاجتماعية ، دون « الأشكال الثقافية » ، بما يعنى.

من نفى « التطابق » بينهما ، فى الصيرورة التاريخية ، التى قادت الى « التفاوت الهائل بين مستوى تطور كل منهما بالقياس الى مستوى الأخرى » . يفضى هذا التفسير التاريخى الى حقيقة ان « الانعكاس هنا ليس يحدث ببساطة التى يحدث بها انعكاس الأشياء والأشخاص على المرأة . انه يحدث بعملية معقدة لها ألياتها الداخلية المركبة ، أى أن لها حركيتها المستقلة نسبيا عن حركية الوجود المادى الذى هو مصدر الانعكاس » (٢٤٢/١) . وذلك هو الوجه الأول : « اللاتطابق » .

أما الوجه الآخر ، فيمثل تحفظا على ما سبق : « فليس ينبغي أن يفهم من ذلك أننا ننفى علاقة التطابق كليا بين ثقافة الجاهلية الأخيرة والبنية الاجتماعية السائدة فيها » . أننا نقصد بالفارق بينهما ما يقع فى حدود الشكل ليس غير ، أى الشكل اللغوى والشكل التعبيرى للثقافة الجاهلية ، ولانقص نفى التطابق من حيث محتوى هذه الثقافة (٠٠) والمسألة هنا ترجع - بالأساس - الى قوانين العلاقة بين الشكل والمحتوى فى كل شئ » (٢٤/١) .

ومؤدى هذا التحفظ ، هو العودة الى علاقة التطابق ، فى شكل مختلف ، أو - تحديدا - فى شكل أكثر تخصيصا . فـ « التطابق » - وفقا للمصيفة الجديدة - ينصرف الى « محتوى » هذه الثقافة ، لا الى كليتها . ذلك يعنى العودة الى الثنائية التقليدية الزمنية : الشكل والمحتوى ، التى تجد جذورها التراثية فى ثنائية اللفظ والمعنى . وهى تعنى - فى حقيقة الأمر - الفصل المثلثى بينهما ، كما الفصل الشهير بين الروح والجسد ، فى الفكر المثلثى ، ليمتلك « كل منهما » « خصائص ينفرد بها عن الآخر » . فهذا « الأفراد بالخصائص » ، هو نفى لـ « التداخل المعقد بين شكل الشئ ومحتواه » ، حيث يفترض هذا « التداخل المعقد » نشوء مركب متعضون من « الشكل » و « المحتوى » ، يفقد فيه كل منهما خصائصه النوعية التمايزة . مشكلين - معا - هذا المركب الجديد ، الذى لايساوى حاصل الجمع بين طرفيه الأصليين ، وإنما يصبح نتيجة لتحويلهما المتداخل فى علاقة تفاعل جدلى ، ما يعنى من نفى للأفراد بخصائص نوعية لكل منهما ، وذلك - ببساطة - لأن كلا منهما لم يعد - ضمن هذه العلاقة - هو ذاته .

مؤدى هذا التحفظ - أيضا - هو العودة الى المطابقة بين « الثقافى » و « كل شئ » ، بما ينطوى عليه ذلك من إهدار لما يتميز به « الثقافى » من

تعتقد وتركب واستقلال نسبي عن البنية الاجتماعية ، وزمنية خاصة لاتقاس بزمنية الواقع الاجتماعى نفسه (٢٤٢/١) . فقوانين العلاقة بين الشكل والمحتوى فى المواد الطبيعية الخام - على سبيل المثال - تختلف ، بالضرورة ، عن قوانين الشكل والمحتوى فى العمل الفنى ، بقدر الاختلاف بين المادة الطبيعية - كمعطى طبيعى مباشر - والعمل الفنى ، كمعطى انساني ، محكوم بالعديد من المحددات الشخصية الفردية والاجتماعية والثقافية العامة والتراثية الفنية الخاصة ، أى بقدر التمايز النوعى الشاسع بينهما . فتعميم القوانين ، الذى يهدر « الخصوصيات النوعية » ، لصالح تجريد ما ، هو تعميم لامعرفى .

أى أن التناقض السابق لايجد - فى نهاية الأمر - حلا مستقرا له ، بل يتكشف عن وضع ملتبس جديد ، بين «اللاتطابق » و « التطابق » فى المحتوى - و « هو الذى يحدد جوهر الشيء » - دون الشكل . وهذا التطابق الأخير - فى شكله الميكانيكى الأحادى - هو ما يؤسس البنية التحتية التى يستند إليها البحث ، بشكل عام ، بما ينطوى عليه من تعميمات لامعرفية . فتحديد « مراحل تاريخ تطور الفلسفة ، من المفايس ذاتها التى نطلق منها فى تحديد المراحل لتأريخ تطور المجتمع البشرى » ، لايفضى سوى الى «مخطط المراحل الخمس» ،على صعيد « تأريخ الفلسفة ، على النحو التالى : ١ - فلسفة المجتمع العبودى ٢ - فلسفة المجتمع الاقطاعى ٣ - فلسفة مرحلة الانتقال من الاقطاعية الى الرأسمالية ٤ - فلسفة عصر الامبريالية والثورات البروليتارية (من أواخر القرن التاسع عشر الى ثورة أكتوبر الاشتراكية فى روسية) ٥ - فلسفة عصر بناء الاشتراكية والشيوعية ، وهى مرحلة ظهور الاشتراكية فى بلد واحد وتحولها الى نظام عالمى » (٢٠/١) . ولكن « مخطط المراحل الفلسفية » الميكانيكى هذا ، يصطدم بواقع « ازدهار الفلسفة الألمانية الكلاسيكية فى القرن التاسع عشر ، رغم التأخر الاقتصادى الألمانى بالنسبة للبلدان الأوروبية الأخرى حينذاك » ، فيجد هذا الاصطدام حله الميسور ، بوضع هذه الفلسفة - لا « المخطط » ذاته - بين قوسين ، حيث « الفلسفة الألمانية هذه مستقلة بنوع من الاستقلال » (٢١/١) ، دون أن يجد حلا تاريخيا - أو نظريا - للسؤال عن سر هذا الامتياز الألمانى الخاص فى الفلسفة . وحالما يعثر «مروه» على الحل النظرى ، الذى يفقد الفلسفة الألمانية الكلاسيكية امتيازها الخاص ، بالعودة - فى الهامش - الى «الاستقلالية

النسبية للفلسفة عن البناء التحتي » ، فان مخططه الفلسفي يصبح مهددا بالانهيار ، حيث العودة الجديدة الى التعارض الأحادي بين «التطابق» و «اللاتطابق» ، لدى معالجة الظاهرة الواحدة .

تزداد هذه النظرة وضوحا ، لدى تقصى نظرة «مروه» لعملية التوحد اللغوي للهجات العربية ، اذ يرى « أن اللهجة القرشية فرضت تأثيرها في مجرى عملية التوحد اللغوي ، لاسبب من خصائصها الذاتية ، بل بنتيجة التأثير الذي كان يمارسه الوضع الاقتصادي والتجاري والديني للأرستقراطية المكية القرشية على مجرى عملية التطور بسياقها العام » (٢٥٥/١) . ولايتعلق الأمر - هنا - بما سبق أن أشرنا اليه من جبرية ميكانيكية تحكم العلاقة بين البنية الاجتماعية والبنية الثقافية ، بل يتعلق - بالإضافة - بمفهوم « القوة الواحدة الفاعلة » ، التي تقود - وحدها - الى الحدث التاريخي ، واقتقاد الظاهرة - موضع الفعل - لأية فعالية ذاتية ، تقوم على خصائصها الذاتية . فهنا ، الفعالية واحدة وحيدة ، تصدر عن مصدر واحد لاتتعدها ، فيما الظاهرة - نفسها - محكومة بالسلبية المطلقة ، كمتلقية - فحسب - للتأثيرات الأخرى ، فيما يبدو . وكان اية فعالية هي نفى للأخرى . وحيث تمتلك البنية الاجتماعية سيادة مطلقة على البنية الثقافية ، فان الأولى تصبح - تبعا لذلك - هي الفاعل المطلق ، الوحيد .

(٢)

تمتد الملامح العامة السابقة للعلاقة بين الثقافي والاجتماعي ، لتحكم - الى حدود ما - بحث «مروه» في «الفلسفة العربية - الاسلامية» ، في فرقها ورموزها المختلفة .

فلنعرض لنموذجين - على سبيل المثال - يكلفان ، معا ، تلك الملامح مجتمعة .

يرصد «مروه» في بحثه لفلسفة «الكندي» ظاهرة «التداخل بين مرحلة علم الكلام المعتزلي . وبين مرحلة الفلسفة ذات الوجه المستقل » . أما المعنى التاريخي لذلك فهو « تداخل مرحلتين للتطور الاجتماعي نفسه ، هما : أولا ، مرحلة ازدهار علاقات الانتاج القطاعية التي كانت فيها

أيديولوجية سلطة الخلافة قوية تبعا لقوة هذه السلطة • وثانيا ، مرحلة انحدار هذه العلاقات وضعف دولة الخلافة وتصدع أيديولوجيتها تبعا لذلك « (١٢٥/٢) •

تتبدى بعض الملامح السابقة فى :

(١) ان «مروه» لا يكتفى بالتطابق العام بين الظاهرة الفلسفية والوضع الاجتماعى التاريخى العام ، بل يذهب الى حد الربط التطابقى بين العناصر الداخلية للظاهرة والعناصر الداخلية للوضع الاجتماعى • فتداخل مرحلتين فلسفيتين هو - وفقا للضرورة الميكانيكية - نتيجة لتداخل مقابل بين مرحلتين اجتماعيتين فى حقبة تاريخية واحدة • فكل تشكل فى البنية الاجتماعية يجد انعكاسه المباشر فى البنية الداخلية للفلسفة •

(ب) يقضى هذا التطابق التفصيلى - فى حدوده العامة - بالاضافة الى ما سبق الاشارة اليه من اختلاط معرفى بشأن تحديد نمط الانتاج السائد فى المجتمع العربى الوسيط ، يفضيان الى خلط معرفى مركب ، تصبح الظاهرة الفلسفية - خلاله - انعكاسا لمرحلتين من نمط انتاجى ، لم يعرفه المجتمع العربى الوسيط ، وهو النمط الاقطاعى • أى ان مثل هذا التفسير للظاهرة الفلسفية - وهو متكرر فى مواضع عديدة - لا يفسرها ، بل يضع فى طريق تفسيرها الشراك الخداعية المنهجية : ميكانيكية العلاقة بين الظاهرة والبناء الاجتماعى ، وذهنية التحديد الطبقي للبناء الاجتماعى •

وفى صدد معارضته لاحدى وجهات النظر المثالية فى تفسير التصوف ، يقرر «مروه» أنه «إذا كانت أبحاث التصوف المقارن قد أثبتت وجود تشابه بين أنماط التصوف المعروفة ، وهى : التصوف الهندى، والتصوف المسيحى ، والتصوف الإسلامى » ، فإن هذا ليس دليلا على حتمية الارتباط والتلازم بين التصوف والدين ، ولا على وجود علاقة سببية بينهما ، لأن تشابه أنماط التصوف هذه أو غيرها ، إنما هو تشابه تاريخى ليس غير ، بمعنى أن التشابه بين الأنماط التاريخية ، أى أنماط العلاقات الاجتماعية والظروف العامة لهذه العلاقات ، هو الذى أحدث ذلك التشابه الملحوظ - نسبيا لا مطلقا - بين تلك الأنماط المذكورة من التصوف ، لأن ظاهرات التصوف ليست هى ، فى الأساس ، سوى نتائج علاقات اجتماعية معينة فى ظروف تاريخية معينة » (١٤٧/٢) •

ويتبدى - هنا - البعض الآخر من الملامح السابقة فى :

(١) مبدأ « القوة الواحدة / الوحيدة ، القاعلة - اطلاقا » • فنمط العلاقات الاجتماعية هو هذه القوة المطلقة ، التى تنفى امكانية الفعل من الأطراف الأخرى ، فيما تنفى وجودها الفاعل ، بما هى - هذه القوة - الفاعل الوحيد •

(ب) يستند هذا المبدأ - هنا - على المعارضة المطلقة المتطرفة للنزعة المثالية فى تفسير التصوف ، فاقضت الى جبرية ميكانيكية • فاذا كانت « ظاهرات التصوف ليست هى » فى التحليل الأخير ، « سوى نتاج علاقات اجتماعية معينة فى ظروف تاريخية معينة » ، فان ذلك لايعنى - بالمقابل - انتفاء العلاقة بين الدين والتصوف ، ولا انتفاء « وجود علاقة سببية بينهما » ، فالظاهرة الواحدة - وهى هنا التصوف - تنشأ نتيجة لقوى متعددة ، متقاطعة ، أو - وفقا لصياغة أنجلز - « ان ثمة عددا لا يحصى من القوى المتقاطعة ، مجموعة لانهاية لها من متوازيات اضلاع القوى تؤدى الى حصيلة واحدة - الحدث التاريخى » (١٢) •

(ج) أفضى ما سبق - بالاضافة الى النزعة الميكانيكية - الى الحكم بتشابه أنماط العلاقات الاجتماعية فى كل من الهند وأوربا والدولة العربية • ولا يستند هذا التشابه على حقائق الواقع التاريخى ، بسبل على المبدأ الحاكم والاستنباط الذهنى المجرى : فبحكم العلاقة الآلية المباشرة بين الظاهرة الثقافية ونمط العلاقات الاجتماعية ، فان التشابه بين أنماط التصوف الثلاثة ، هو - بالضرورة - انعكاس لتشابه أسامى مقابل فى أنماط العلاقات الاجتماعية ، حيث أنماط العلاقات المتشابهة لابد وأن تسفر عن أنماط تصوف متشابهة • ومن خلال معرفتنا السابقة بنمط الإنتاج السائد والمشارك فى كل من أوربا والدولة العربية الوسيطة - لدى «مره» وهو الاقطاع - يمكننا أن نستنبط - صوريا - انه نفس النمط السائد فى الهند الوسيطة ، رغم ما يمكن أن ينشأ من تمايزات محلية داخل نفس النمط العام •

ولكن ، اذ يتكشف هذا النموذج عن هذه المنزلقات المنهجية ، بشكل فج ، فان «مره» يسارع بالاستدراك النظرى ، ليحذر نفسه من الوقوع فيما قد وقع فيه قبلا ، «من الوقوع فى الخطأ ذاته الذى نسبناه الى الآخرين ،

وهو خطأ النظرة الأحادية الجانب ٠٠ ان عملية النشاط الروحي للانسان ٠٠ بمختلف اشكاله وتجلياته وارهاساته ، هي من التعقد بحيث لاتقبل «التبسيط» الذى يبدو اننا نكاد نسوقها اليه ٠٠ ذلك أن المنطق الداخلى لهذه العملية المعقدة يمكن أن يتحرك أحيانا باتجاهات قد لاندج علاقة ظاهرة بينها وبين الاتجاهات المباشرة للواقع الاجتماعى » (١٤٩/٢) ٠

ولعل مايصم هذا التحذير الذاتى بالمجانية هو - بالضبط - استقلاله عن التحليل الذى يقدمه «مروه» للظواهر التراثية الثقافية ، لينفرد بذاته كمقولة نظرية مجردة ، لا غير ٠ ولكن هذه المجانية تنتنى - من زاوية أخرى - حين يكشف هذا التحذير عن الانفصال - الذى يصل الى حد التعارض - بين النظرية والتحليل ، بين المبدأ والتفسير ٠ فالبعد النظرى فى هذا التحذير يستدرك - حقا - أحد المنزلقات المنهجية التى وقع فيها التحليل السابق : النظرة الأحادية ، ولكنه يفصح - فى نفس الوقت - ان يسلك التحليل عكس اتجاه البعد النظرى ٠ فهنا لا يستكمل «النظرى» ماهو «تحليلى» ، ولا يستدركه فعليا ، فى مجرى البحث ، نالما لم يلتزمه « التحليلى » منطلقا حقيقيا ، ومرتكزا للبناء ، أى طالما ظلنا منفصلين ، يفتر كل منهما الى استكمال الضرورى فى علاقة تمثل وتلاحم مع الآخر ، فيما تحكمهما - فى مجرى البحث - علاقة تتابع ، تتكشف عن تعارض ، فى كثير من الأحيان ٠

هذا التعارض هو - فى حقيقة الأمر - شكل معكوس لما كنا قد أشرنا اليه من «تفاوت» بين الواقع التاريخى والمبدأ النظرى فى «التطابق» ، يقوم على أولوية المبدأ النظرى المغلوط ٠ فهذا التعارض هو «تفاوت» بين القراءة المغلوطة للواقع التاريخى والمبدأ النظرى العلمى ٠ ويتبادل هذان الشكلان المتعارضان للتعارض مواقعهما فى البحث ، ليكشفنا - معا - أحد وجوه الأزمة الفكرية للاتجاهات الماركسية العربية : التعارض - أو الانفصال ، فى الحد الأدنى - بين المبادئ النظرية للمادية الجدلية التاريخية ، وبين نظرة هذه الاتجاهات للواقع العربى ، ماضيا وراهنا ٠ وان كانت نفس هذه المبادئ تستدعى النظر الى هذه الأزمة فى تاريخيتها الانتقالية : فى النشأة العربية الخاصة لهذه الاتجاهات فى ظل الملاحقة البوليسية المتشددة ، والاضطهاد ، اللذين استمرتا منذ زمن الاحتلال حتى الآن ، فى نشأتها فى ظل سيادة الستالينية الفكرية على صعيد الفكر الماركسى العالمى ، فى ظل افتقار الحريات الأساسية فى الاعتقاد والتعبير

والبحث العلمى ، فى ظل الخطأ المنهجى الشائع فى صفوف هذه الاتجاهات
والذى يمكن فى الاعلاء المبالغ فيه من قيمة العمل السياسى المباشر
والأنى ، على حساب البحث النظرى .

(٣)

ينطلق «تيزينى» - فى فهمه للعلاقة بين «الاجتماعى» و«التراثى» -
من موقف نظرى حباين - نسبيا - للموقف/المنطلق الذى اعتمدته «مروء» ،
بدئيا ، فى «التطابق» .

ينطلق «تيزينى» من «أن الواقع الاجتماعى ، ويتميز أدق ، الواقع
الاجتماعى الطبقي والفئوى والجمعى - القومى - (فى المجتمع الطبقي) ،
بكل أبعاده وأفاقه ، هو الذى يمتلك امكانية صوغ الوعى الاجتماعى . بيد
أن هذا الكلام أن اخذ من موقع فهم مبسط ، فانه يسمى حتى الحد الأقصى
لقضية العلاقة بين الواقع والفكر . ذلك لأن امكانية الصوغ تلك تتم
عمقا وشمولا ضمن ظروف مركبة ومعقدة ، هى أبعد ماتكون عن عملية
ذات طابع اشتقاقى وأحادى الجانب » (٥٩٠) « أن الفكر يتضمن ليس
فقط ميلا لأن يكون مستقلا تجاه الواقع الاجتماعى المادى . انه يحتوى
أيضا ، وبالعلاقة عضوية مع ميله ذلك ، ارتباطا انطولوجيا (وجوديا) بهذا
الواقع . وبذلك ، فهو يحتوى ، فى آن واحد ، استمرارية ولا استمرارية ،
اتصالا وانقطاعا » (٥٩١)

واقع الأمر ، أن «تيزينى» قد رسم حدود العلاقة - بشكل عام - فى
حقيقتها . وتكمن أهمية التشديد على هذه الحدود فى حقيقة النزعة
السائدة لدى الفكر العربى «اليسارى» - عسامة - التى تعتمد «الفهم
الميكانيكى المبسط» للعلاقة ، لتتحول الى «عملية ذات طابع اشتقاقى
وأحادى الجانب» .

واقع الأمر - أيضا - أن «تيزينى» - فى تشديده المحق على حدود
هذه العلاقة - قد اغفل «الماهية» ، ماهية العلاقة ، جدليتها . فهنا ، تبدو
الفعالية مقتصرة على الواقع الاجتماعى المادى ، فيما يبدو الفكر مفعولا
به - من ناحية - ومفتقرا لأى تأثير على هذا الواقع - من ناحية ثانية .
وافتناد «جدلية» العلاقة يحولها - العلاقة - ويطبعمها بالأحادية ، أحادية

اتحاد الفعل والتأثير ، لتصبح - من هذه الزاوية - وعملية ذات طابع اشتقاقى واحادى الجانب » • فبرغم أساسية الدور الذى يلعبه الواقع الاجتماعى فى تشكيل الوعى ، الا انه - من ناحية - ليس الدور الوحيد فى تشكيل هذا الوعى ، كما انه - من ناحية أخرى - لاينفى الدور الذى يلعبه الوعى فى تشكيل الواقع ذاته • ولكن أساسية الدور الأول كثيرا ماتخفى الدور الثانى ، أو تغفله ، وهو ما كان قد تنبه اليه أنجلز من «أن العامل المقرر فى التاريخ هو ، آخر الأمر ، انتساج الحياة الفعلية وتكاثرها • ولم يؤكد ماركس أو أنا أكثر من ذلك قط • فإذا شوه بعضهم هذا الموقف بحيث يقول أن العامل الاقتصادى هو العامل المقرر الوحيد ، فإنه يحول تلك الموضوعية الى عبارة مجردة ، فارغة ، لامعنى لها» (١٤) • ويمكن أحد وجوه المشكلة فى أن «آخر الأمر» يتحول دائما الى «أول الأمر» أو «الأمر الوحيد» ، بما يقود الى مزلق منهجية خطيرة ، تنطوى على اغفال «الأمر الأخرى» ، وخاصة الوسيطة •

ولعل اكتشاف حدود وماهية هذه العلاقة ، فى واقعها التاريخى ، كما يرصدها «تيزينى» ، يمثل الوجه الآخر الضرورى للبعد النظرى •

ففى رصده لأبعاد الحركة التاريخية ، والفكرية عامة ، فى العصر الوسيط ، يشدد «تيزينى» على أسهامات ثلاثة مفكرين : ابن خلدون ، والفارابى ، وابن رشد ، ليعرض - من ثم - تحليله وتقييمه لدور ومكانة كل منهم فى سياقه التاريخى • وهكذا ، فـ «حيوية ابن خلدون العلمية هى ، فى حقيقة الأمر ، حصيلة التقدم الرأسمالى المبكر ، مع ما أحاط به من ملامسات انبعثت من العناصر الاقطاعية والرقيقية والمشاعية ، أى من عناصر «أسلوب الانتاج الآسيوى» ، التى كان ذلك التقدم أحد أوجهها » (١١٩) • كما أن الموقف الرشدى (نسبة الى ابن رشد) هو « الصورة التراثية التنظيرية (التنهيجية) للارهاصات الرأسمالية التجارية فى المجتمع العربى الوسيط » (٩٩) • وفى نظرنا أن ما وراء الرأى الرشدى فى العلاقة بين «النحن» و «الغير» أمرين • الأول منهما يكمن فى أن الصراع المعقد والمتداخل بين الاقطاع وعناصر الرأسمالية التجارية المبكرة ، فى نطاق المجتمع العربى القروسطى ، هو الذى حرّض ، من حيث الأساس ، على بلورة ذلك الرأى بوصفه ، على وجه التخصيص ، الوليد الشرعى لتلك العناصر » (١٠٨) • ومن ناحية أخرى ، فإن «ذلك التشابك والتداخل بين الموقفين الفارابيين (نسبة الى الفارابى) ، للتاريخى

والتراثي ، نستطيع أن نلامس بذوره « اللامرئية » أحيانا ، إذا عدنا الى سياق العلاقة بين السلطة المركزية والاقطاع ، (٩٢) .

وتثير العلاقة - كما تتبدى هنا - على نحو نموذجي - عددا من الملاحظات الرئيسية :

(١) فالعلاقة بين الواقع الاجتماعي والفكر ، هي علاقة مباشرة ، يصبح خلالها هذا الواقع - وما ينطوي عليه من مكونات طبقية - أقرب إلى الجذور ، فيما يصبح الفكر - بذلك - صورة هذا الواقع ، أو انعكاسه المستقيم . هنا ، ترتد أي ازدواجية ما ، أو أي تداخل بين عناصر معينة في رؤية هذا الفكر أو ذاك - فضلا عن العناصر ذاتها - الى ازدواجية ما ، أو تداخل ما بين عناصر معينة في البناء الطبقي . من الجهة المقابلة ، فإن أطراف الصراع الطبقي والسياسي ، في المجتمع الوسيط ، بل وشكل الصراع ذاته ، وأفاقه ، تجد تحققها الفكري التفصيلي المضبوط ، فيما يصدر عن المفكرين من مواقف ورؤى .

تنتفي - هنا - أية مسافة فاصلة ، فيما تتأكد العلاقة الشرطية الاشتقاقية ، لا فيما يتعلق بالحدود العامة للعلاقة ، فحسب بل - وأيضا - فيما يتعلق بالعلاقة بين المكونات الداخلية الفرعية لكل من الطرفين . فالعلاقة بين « النحن » و « الغير » لدى ابن رشد - على سبيل المثال - بما تنطوي عليه من طرفين محددين - تفسرها ، أولا ، العلاقة بين الاقطبا وعناصر الرأسمالية التجارية المبكرة ، بما هما طرفان محددان ، ليصبح موقف ابن رشد - بذلك ، « وعلى وجه التخصيص - الوليد الشرعي لتلك العناصر » . فكل عنصر طبقي / سياسي ، لابد - من ناحية - أن يجد تجسيده الفكري المباشر وفق حتمية ميكانيكية ولا بد - من ناحية أخرى - أن يكون هذا العنصر - أو تلك العناصر - هي الشرط الخاص ، لا العام ، في الفكر ، هي الجذر الأقرب والأكثر مباشرة ، على نحو اشتقاقى أولى .

يتكرر هذا الموقف - بحذاقيته - لدى النظر الى « الفارابي » . فهناك موقفان « فارابيان » - تاريخي وتراثي - يقابلان عنصرين اجتماعيين سياسيين - السلطة المركزية والاقطاع . ويجد الطرف الأول المزدوج « بذوره » لدى الطرف الثاني المزدوج . وهكذا ، فالازدواج

الاجتماعى يفضى - على نحو شرطى اشتقاقى - الى ازدواج فكرى -
ويجد التشابك والتداخل بين الموقفين الفارابين تفسيره المباشر فى التشابك.
والتداخل بين السلطة المركزية والاقطاع .

تتبلور هذه التخطيطات الميكانيكية الذهنية فى مخطط عام وشامل ،
يمثل حصيلة التخطيطات الجزئية السابقة والملاحقة ، وحصيلة كيفية
النظر ذاتها . فالرؤية التاريخية « اللاموتية الغائية » تمثل « الاقطاعية-
الثيوقراطية » ، والرؤية التاريخية « التاريخية الاجتماعية (السوسيولوجية) »
تمثل « الرأسمالية التجارية المبكرة » ، التى انبثقت فى اطار وظل « السلطة-
المركزية » . وكمعادلة صورية منطقية ، فان التداخل بين الرؤيتين هو
حصيلة « العلاقة التضاييفية المعقدة بين السلطة المركزية والاقطاع » (٨٩) .
هكذا ، فكل شريحة اجتماعية تخلق لها ممثلين فكريين خاصين مطابقين ،
الى الحد الذى يمكن الحديث معه عن « مؤرخى النحى الرأسمالى
التجارى المبكر فى العصر الوسيط » (٨٨) ، برغم أن ذلك المنحى لم
يكن « أكثر من اراءصات » (٦٨)

(ب) والعلاقة بين الواقع الاجتماعى والوعى - هنا - هى علاقة
احادية ، يمتلك خلالها الواقع كل الفعالية والتأثير ، فيما يفقد الوعى كل
فعالية مقابلة . بل أن دوره الوحيد - فيما يبدو - يكمن فى مجرد التحقق
الفكرى السلبي للواقع الاجتماعى ، فى مجرد لكونه انعكاسا آليا سلبيا
يرى فيه الواقع الاجتماعى ذاته ، على نحو فكرى . تنتفى - من ثم -
اهمية الفارابى وابن رشد وابن خلدون والطبرى والمقرئى ، لتتصمر
فى كونهم شواهد فكرية على الخريطة الاجتماعية ، أى باعتبارهم اداة
توضيح هذه الخريطة .

هذا النفى للفعالية المتبادلة بين الواقع والوعى هو - فى حقيقة
الامر - نفى لماهية العلاقة بينهما : الجدلية ، أى نفى - فى حقيقة الامر -
للعلاقة ذاتها . كما أنه - أصلا - نفى بدئى للبحث فى التراث الفكرى
العربى ذاته .

نظريا : ثمة عودة - فى ذلك - الى الأحادية الميكانيكية ، كرد فعل
نقيض - ربما - على الأحادية الميكانيكية المقابلة ، التى تعتمد الوعى
أساسا للوجود ، ومصدر اشتقاق . وهو ما يقضى - فى نهاية الامر - الى

تلاقيهما في قاعدة النظر . وتبدو فداحة هذه العودة ، بالنظر الى النزعة الاعلانية عن « المادية التاريخية والجدلية » ، كمنطلق نظري .

وتاريخيا : ثمة امدار للدور الفعلي للوعى في التاريخ . وهذا التعارض بين النظرة والتاريخ ، يعنى - ببساطة - زيفها المعرفى ، فيما لا ترتب اية نتيجة تاريخية . - هى - بمعنى آخر - اسقاط ذهنى ، يستند الى تصور لواقع الوعى التاريخى ، اى انها توليد ذهنى للعلاقة ، محكومة بقوانين التامل الذاتى ، وليست استنباطا علميا للعلاقة ، محكوما بقوانينها الموضوعية .

فالنتائج المترتبة على مثل هذه النظرة - اذن - لاتفضى الى وعى العلاقة في تحققها الموضوعى ، فيما تفضى - من جهة مقابلة - الى وعى موقف الكاتب ، ونظرته - هو - الى العلاقة ، وان افضت - من جهة ثالثة - الى تزيف الوعى بحقيقة هذه العلاقة .

(ج) ينعكس الاختلاط المعرفى ، بشأن تحديد نمط الانتاج السائد فى المجتمع العربى الوسيط ، ومكوناته الطبقيّة والسياسية - وبفعل النزعة الميكانيكية السائدة - الى اختلاط معرفى مقابل ، ومباشر ، بشأن تحديد الاتجاهات الفكرية السائدة فى هذا المجتمع .

فان يستخرج « تيزينى » اقطاعا « من المجتمع العربى الوسيط ، فانه يشتق منه فكرا اقطاعيا مقابلا . واذ يستخرج « راسمالية تجارية مبكرة » ، فانه يشتق منها « ابن خلدون » . واذ يقيم علاقة ذهنية بين السلطة المركزية والاقطاع ، فانه يستخرج منها العلاقة بين الوقفين التاريخى والتراثى الفارابيين .

ولكن اذا ماكان « مخطط » تيزينى الاجتماعى قد تكشف - فيما سبق - عن اختلاط وقوضى عظيمين ، نظريا وتاريخيا ، فان هذا المخطط الفكرى - بحكم الميكانيكية - يتكشف ، بدوره ، عن اختلاط وقوضى عظيمين . فما يسرى على «الاجتماعى» ينطبق - اليا - على «الفكرى» .

ذلك يعنى - بالتبعية - انتفاء هذا المخطط الفكرى ، لا بحكم الميكانيكية فى ذاتها - هذه المرة - وانما نتيجة لها . فانتفاء وجود «القطاع» - بالمعنى الاصطلاحي - فى المجتمع العربى الوسيط ، يعنى انتفاء وجود .

تيار «انقطاعى» فى حركة التأريخ العربية • كما أن انتفاء وجود علاقة ما بين السلطة المركزية و «الانقطاع» - بحكم انتفاء وجود «الانقطاع» ذاته - يعنى انتفاء وجود مقابلها الفكرى •

ذلك يعنى أن هذا المخطط الفكرى يستند الى مخطط اجتماعى/طبقى، غير مثبت فى الواقع التاريخى ، وإن تحقق فى الذهن الذاتى • أى أن المخطط الفكرى يقوم - فى حقيقة الأمر - على غير أساس موضوعى • وإذا ما طبقنا - هنا - القاعدة الفقهاء الحقوقية : أن ما قام على باطل ، فهو باطل ، فإن هذا المخطط الفكرى يصبح - بذلك - باطلا ومنعدم الوجود •

(٤)

ينشأ - إذن ، فى المد الأدنى - تناقض جوهري بين احتواء الفكر على «استمرارية ولا استمرارية» ، اتصالا وانقطاعا « عن الواقع وبه ، نظرا ، وبين «الفهم الميكانيكى المبسط» ، تطبيقا ، تتحول خلاله «الامكانية» التى «تتم عمقا وشمولا ضمن ظروف مركبة ومعقدة» ، الى «عملية ذات طابع اشتقاقى وإحدى الجانب» • وذلك لا يسىء حتى الحد الأقصى لقضية العلاقة بين الواقع والفكر ، فحسب ، ولكنه - بالإضافة - لايفضى الى نتائج معرفية علمية تتعلق بالتراث الثقافى العربى ، جوهر العمل الراهن موضع البحث • فهذا التناقض ليس مجانيا ، بل مدفوع الثمن ، علميا •

وإذا كان استخراج «انقطاع» من معطيات تاريخية لا لقطاعية يشير الى سيادة النزعة التقليدية فى الكتابات الماركسية العربية - حيث «النقل» لا «العقل» هو المستند - فإن التحديد السابق للعلاقة بين الفكر والواقع يشير - بالإضافة - الى أحادية النظرة ، التى اعتمدت البنى الماركسي العام ، فى أكثر اشكاله تجريدية ، دون أن تستكملة بالآليات الداخلية الخاصة للعلاقة • بل انها اعتمدت - فى حقيقة الأمر - الوجه الأكثر مباشرة من البنى ، لتحكمه بالسكونية ، من ناحية ، وترفعه ، من ناحية ثانية ، الى مكان البنى الكلى •

فالوجه الأكثر مباشرة هو أن الواقع - الاجتماعى الاقتصادى والسياسى - هو الذى يشكل الوعى ، لا العكس • ولكن الاكتفاء بهذا الوجه يفضى الى آلية خاصة فى القراءة والنظر •

ترتكز هذه الآلية على الأحادية ، حيث الفعل - فى عمومه - هو حنات قوة واحدة ، لا قوى متعددة ، وحيث السلب هو الوجه الآخر ، كمناط كل ما عدا هذه القوة الواحدة الوحيدة • يصبح الفعل/التأثير ، والانفعال/التأثر قطبين حديين ، يتناقضان مطلقا، كنتيجة للتناقض المطلق - باعتبارها العلاقة الوحيدة الممكنة - بين قوى الفعل/التأثير والانفعال/التأثر هذه الأحادية هى سبب ونتيجة - فى أن - لعدم رؤية سوى بعد واحد من أبعاد أطراف العلاقة - الإيجاب المطلق لأحد الأبعاد والسلب المطلق للبعد الآخر ، ومن ثم - عدم رؤية سوى بعد واحد من أبعاد العلاقة المركبة بين أطرافها المتعددين ، بعد التأثير المطلق من أحد الأطراف ، والتأثر المطلق - الوجه الآخر - من طرف آخر • تنتفى - هنا ، إذن - إمكانية أن يكون أحد أطراف العلاقة مؤثرا متأثرا فى نفس الوقت ، فتنتفى - بالتالى - إمكانية أن تكون العلاقة الناشئة جدلية ، بكل معانى الكلمة •

هذه الأحادية هى ما تتناقض - بالضبط - مع مبادئ المادية الجدلية ، برغم إعلان «تيزينى» المتكرر عن انطلاقه من هذه المبادئ • فهذه المبادئ تشير - كما قدمنا من قبل - الى « أن ثمة عددا لا يحصى من القوى المتقاطعة ، مجموعة لانهاية لها من متوازيات اضلاع القوى تؤدي الى حصيلة واحدة - الحدث التاريخى » • حقا ، «ان التطور السياسى والحقوقى والفلسفى والدينى والأدبى ، الخ ، يقوم على أساس التطور الاقتصادى • بيد أن هذه الأشياء جميعا تؤثر فى بعضها بعضا كما تؤثر فى الأساس الاقتصادى أيضا • ولايعنى هذا أن الوضع الاقتصادى هو السبب ، المفاعل وحده ، فى حين أن الأشياء الأخرى جميعا ليست سوى سبب منفعل • ان هناك بالأحرى تفاعلا على أساس الضرورة الاقتصادية التى تؤكد نفسها دائما آخر الأمر • • وهكذا فليس الأمر أن الوضع الاقتصادى يؤدي الى نتيجة أوتوماتية كما يحاول الناس هنا وهناك أن يتخيلوا بصورة مريحة » (١٥) • « ان هؤلاء السادة غالبا ما ينسون عن قصد أنه اذا ما نشأ أى عنصر تاريخى عن عنصر آخر هو فى آخر تحليل الأسباب الاقتصادية ، فانه يتفاعل ، يستطيع أن يتفاعل على محيطه وحتى على الأسباب التى أدت الى قيامه » (١٦) •

ولكن هذه « التعددية الجنسية » تتحول لدى «تيزينى» - وخاصة فى التطبيق على المجتمع العربى - الى أحادية ميكانيكية : أحادية القوة الفاعلة الواحدة ، فالفعل لا يصدر الا عن قوة واحدة وحيدة ، فيما يمثل

هذا الفعل المظهر الوحيد لهذه القوة ، وميكانيكية الفعل ذى الاتجاه الواحد الوحيد ، وسطحية العلاقة التى تقوم بين قطبين يحكمهما الاطلاق والاحادية ، سلبا وإيجابا ، ميكانيكيا .

ولا يتعلق الأمر - هنا - بمعيب خلقى فى النظرية الأصلية - المادية التاريخية الجدلية - اذ يقرر انجلز - بصريح العبارة - أنه «وفقا للتصور المادى عن التاريخ ، فإن العامل المقرر فى التاريخ هو ، آخر الأمر - إنتاج الحياة الفعلية وتكاثرها . ولم يؤكد ماركس أو أنا أكثر من ذلك قط » . فاذا شوه بعضهم هذا الموقف بحيث يقول أن العامل الاقتصادى هو العامل المقرر الوحيد فإنه يحول تلك الموضوعة الى عبارة مجردة ، فارغة - لا معنى لها . ان الوضع الاقتصادى هو الاساس ، لكن العناصر المختلفة للبنية الفوقية - الأشكال السياسية للصراع الطبقي ونتائجه ، ومثالها : الدساتير المطبقة من قبل الطبقة الظافرة بعد معركة ناجحة ، الخ . . . والأشكال القانونية ، وحتى انعكاسات جميع هذه الصراعات الفعلية فى أدمغة المشاركين ، والنظريات السياسية والحقوقية والفلسفية ، والآراء الدينية وتطورها الملاحق الى أنظمة عقائدية - تمارس كذلك تأثيرها فى مجرى الصراعات التاريخية ، وفى كثير من الأحوال تحدث شكلها بصورة متوقعة . ان هناك تفاعلا بين سائر هذه العوامل التى تنتهى الحركات الاقتصادية الى شق طريق لها فيها على اعتبارها ضرورية ، ونسلك فى حل عدد اللامتناهى من المصادفات . . . والا فإن تطبيق النظرية على أية مرحلة من التاريخ سوف يكون أسهل من حل معادلة بسيطة من الدرجة الأولى» (١٧) .

وانما يتعلق الأمر - هنا - بكيفية خاصة فى «القراءة» ، كيفية خاصة فى «وعى» النظرية ، واستيعابها ، كيفية ترتبط بمستوى التطور الراهن للفكر العربى ، وخاصة التيار الماركسى ، ولا ترتبط - بالضرورة - بالنظرية ذاتها ، فى شموليتها العميقة . لا تتكىء هذه الكيفية على النظرية كـ «مرشد للدراسة» - بتعبير انجلز الى شमित - وانما على فهم «عامى» لها ، يستند على بعض المقولات العامة المجتزأة عن سياقها المنهجى . تتولد - بذلك - عن النظرية الأصلية ، «نظريات» خاصة جزئية متعددة ، تعتمد هذه المقولة أو تلك ، دون أن تعتمد الشمولية المنهجية الكلية . ويظل تخطى هذا الوضع احدى المهام النظرية الرئيسية المطروحة على

عائق الفكر العربى ، وخاصة قصائله الماركسية ، فيما يعتبر انجاز هذه المهمة خطوة كبرى فى تطوره الخاص .

(٥)

يتبدى - وفقا لما سبق - الموقف النظرى لكل من «مروه» و «تيزينى» من العلاقة بين «التراثى» و «الاجتماعى» ، متخالفا ، مبدئيا : اذ ينطلق «مروه» من مبدأ «التطابق» بين الفكر والواقع الاجتماعى ، فيما ينطلق «تيزينى» من مبدأ «الاستقلال النسبى» للفكر عن الواقع . وبرغم هذا التخالف الأولى ، فانهما يعتمدان - ضمنيا ، معا - مبدأ مشتركا : «القوة الوحيدة الفاعلة» ، بما ينطوى عليه ذلك من نفى الفعالية - فى المقابل - عن الفكر ، الذى يتحول الى قوة منفعة ، أبدا .

ولم يفرض هذا التخالف الأولى الى تمايز مكتمل ، بما هو متخالف جزئى لا يصل الى ماهية النظرة ذاتها . ولذا ، فيحكم جزئيته ، سرعان ما تكشف التوافقات ، باعتبارها السمة الغالبة على العاملين ، بصدد هذه المسألة . ولا تتبع هذه التوافقات من وحدة المصدر النظرى ، بقدر ما تتبع من وحدة كيفية وعى النظرية ، بما هى كيفية مشروطة تاريخيا .

تبدأ التوافقات من المبدأ المشترك ، «القوة الوحيدة الفاعلة» ، الذى يفضى الى سلسلة من التوافقات الجزئية ، المرتبطة به . فاحتكار الواقع المادى للفعل يمثل حلقة أولى ، ينطوى وجهها الآخر على نفى الانفعال عنه ، فيما يأخذ الفعل الخارجى الذى تمارسه على الفكر شكل تحقق اكتمالها ازاء نقص الأخير . وباعتبار الواقع كذلك ، فانه يطبع كل شىء بطابعه ، على نحو أو آخر ، دون أن يتداخله غير طابعه الذاتى ، بما هو مكثف ذاتيا .

وانتزع الفعل عن الفكر يمثل حلقة ثانية . فهو منسلب أبدا ، محكوم بالقصور الذاتى ، محكوم - بالتالى - بالتبعية ، المتراوحة بين الميكانيكية والاستقلالية النسبية ، ازاء القوة المطلقة ، القوة الفاعلة . ومن ثم ، فهو مطبوع بطابعها ، بل انه أحد تحققاتها ، بل أحد فعالياتها ، دون أن يكرن هو ذاته فعالية فاعلة منفعة ، فى أن .

أحادية اتجاه الفعل - من ثم - حلقة ثالثة عضوية . يبدأ اتجاه الفعل من الواقع المادى ، لينتهى - كاتجاه واحد - فى الفكر ، دون امكانية

وجود اتجاه عكسى ، من الفكر الى الواقع المادى . وهذا الاتجاه
الأحادى محكوم بالطبيعة الأحادية لطرقى العلاقة : السلبية والىيجابية ،
كتطبيين متناظرين ، لايتداخلان .

ميكانيكية العلاقة - بالتالى - حلقة رابعة ، محكومة بسلسلة
التوافقات السابقة ، برغم « التخالف » الأولى السابق ، الذى تطويعه
الميكانيكية ، شيفتقد أية حجة مرجعية فى التطبيق على التاريخ العربى . فإى
تغير « ذاتى » فى الواقع ، يفضى - ميكانيكيا ، بحكم أحادية اتجاه الفعل
- الى تغير فى الفكر - ولا يقتصر هذا التغير الأخير على الحدود العامة ،
وانما يخترق أدق التفرعات الداخلية ، بما هو صابر - أصلا - عن قوة
مطلقة . بل ان البناء الاجتماعى ، بما ينطوى عليه من طبقات وفئات
وقوى متعددة ومختلفة ، يجد تمثيله « المطابق » - تفصيليا - فى البناء
الفكرى المقابل ، سيمتريا ، فلا انفلات ، ولا خروج ، وانما هى الحتمية
المطلقة .

واذ تنتفى « الاستقلال النسبى » للفكر فى علاقته بالواقع المادى
- وخاصة فى التطبيق التاريخى - ، واذ تنتفى « الجدلية » ، باعتبارها
القانون الذى يحكم العلاقة ، تنتفى - بالتالى - امكانية المعرفة الموضوعية
العلمية ، فى الحدود العامة ، للتراث العربى ، أى تنتفى - فى حقيقة
الأمر - للضرورة العميقة لبحثه ، أصلا ، بما هو طرف غير فاعل فى
الوجود العربى ، فيما لا يصلح أن يكون سوى صورة منسوخة عن الواقع
المادى ، يمكن استبدالها بالواقع ذاته .

رابعاً : قضايا التراث العربى

يقزاید التمايز بين « مروه » و « تيزينى » لدى بحث القضايا الداخلية
للتراث العربى . لا ينشأ هذا التمايز - ابتداء - من المفاهيم ، ولكن من
الموضوعات ، والقضايا التراثية . ذلك يعنى أن رصد القضايا المنهجية
المتعلقة ببحث التراث العربى ليس مشتركا ، دائما . فتمة الكثير من
هذه القضايا مما يرصده « تيزينى » ، دون أن يرصده « مروه » ، فيما ما
يرصده « مروه » يجد - غالبا - مقابله عند « تيزينى » . أما التمايز بينهما
فى المفاهيم والتصورات ، فهو أقل شأننا من ذلك .

يقصر التمايز الأول الرئيسى طبيعة عمل كل منهما . فبحث « تيزينى »
الذى يزيد على الألف صفحة - مكرس ، بكامله ، لبناء نظرية منهجية

فى بحث التراث العربى ، فيما لا يحظى الجانب المنهجى النظرى - لدى «مروه» - سوى بأقل من مائتى صفحة ، من عمله الضخم ، ليكرس المساحة الهائلة المتبقية للتطبيق على الفلسفة العربية الإسلامية فى عصرها الوسيط . أى أن «تيزينى» كان معنيا - أساسا ، فى هذا العمل - بالبعد النظرى ، فيما تمثل التطبيقات مجرد شواهد تفسيرية مؤكدة . وكان «مروه» معنيا - أساسا ، وعلى العكس - بالجانب التطبيقى ، فيما يمثل البعد النظرى الأساس الأولى الضرورى للبناء . وعن هنا ، نشأ التمايز - ابتداء - من رصد القضايا المنهجية ، دون أن يعنى ذلك انتفاء القضايا المشتركة انتفاء تاما .

١ - مفهوم التراث

لا يقدم أى من «مروه» أو «تيزينى» مفهوما محددا لمصطلح «التراث» ، وإن أمكن اكتشاف مفهومه - فى الحدود العامة - من القراءة الكلية لكلا العاملين ، ومن بعض الجمل الإرشادية فيهما .

يعمل «تيزينى» ، على البحث فى التراث العربى الفكرى « (٥٨٦) » وهو - تقريبا - نفس ما يطرحه «مروه» ، إذ «يقدم طريقة فى التعامل مع التراث الفكرى العربى - الإسلامى» (٥/١) ، (والتشديد من عندى) . ولا تشكل إضافة الصفة «الإسلامى» للتراث - لدى «مروه» - تمايزا حقيقيا عما يرصده «تيزينى» ، من «عربية» التراث ، دون إسلاميته . فالحق أن تيزينى ملتزم - فى الحدود العامة ، أيضا - بـ «إسلامية» التراث ، بالمعنى الحضارى الاجتماعى ، وإن لم يلتزم - فى الغالب الأعم - بإضافة الصفة «الإسلامى» إلى التراث .

ويشير التراث العربى - الإسلامى ، لدهما - على نحو ضمنى ، ولكن مؤكد وسائد - إلى أعمال الفلاسفة والمؤرخين والشعراء ، والاتجاهات السياسية والفلسفية والدينية ، الفكرية عموما ، الذين يمكن التحقق من أعمالهم ، كالفارابى وابن سينا وابن رشد وابن خلدون والكندى والمعتزلة وأخوان الصفا والخوارزمى . الخ .

ذلك يعنى أنهما يشتركان فى حصر مفهوم «التراث» فى بعده «الفردى» (١٨) ، من حيث عملية الإنتاج ، بالمعنى المباشر ، واستبعاد البعد «الشعبي» منه ، برغم إقرار «مروه» المبين بأن «الدراسة العلمية لا تكون علمية بالفعل مع أعمال أى جزء من موضوعها» (٢١/١) ، وإقرار «تيزينى» - من ناحية ثانية - بأن «التراث» هو اصطلاح يعبر

عن استمرارية الماضي في الحاضر في صيغتها العامة والشاملة « (٦٣٧) .
وكلا الاقراءين يفترض - ضمنا - ادراج البعد «الشعبي» ضمن مفهوم
«التراث» ، حيث تتبدى خلاله - وربما على نحو أعمق وأرحب مما تتبدى
لدى « الفردى » - «استمرارية الماضي في الحاضر في صيغتها العامة
والشاملة» ، الى حد أن تبدو - هذه الاستمرارية - وكأنها الحاكمة
ال مطلقة للفكر والسلوك الشعبيين *

فاستمرارية بعض الظواهر الطوطمية (كالتسمي بأسماء الحيوانات
والطيور : نئب ، ثعلب ، قهذ ، الجحش ، النمر ، الأسد .. الخ) ،
والعديد من الظواهر والممارسات والمعتقدات السحرية (قراءة الطالع ،
وصنع الأجبية والتائم ، والتعاويذ ، والزار ، وفتح «المفدل» .. الخ) ،
والعديد من الظواهر والمعتقدات «الأرواحية» (كالإيمان بقدرات الموتى
الفاثقة ، وسكوى الأرواح للأجساد ، والجمادات ، وقدرتها الهائلة على
غفل البشر والخين) ، بل واستمرارية « الصنمية » من خلال الاسلام الذي
هدم الأصنام (تقديس الحجر الأسود ، والكعبة ، وقبر الرسول) ، كل
ذلك - والكثير غيره - مما يشكل جانبا رئيسيا من وعى الذات والعالم
لدى الشعب العربى ، ليمتد - على واثق وأشكال متفاوتة - الى وعى
وممارسات المثقفين العرب ، يشكل استمرارية أعمق مما تشكل قيم التراث
«الفردى» ، فهذا الأخير ، ربما كان محصورا فى أوساط المثقفين ، دون
أن يتخطاها الى « المتعلمين » ، ودون أن يتحول الى دافع على السلوك ، أى
انه يظل - فى الأغلب - معرفة منفصلة عن الممارسات اليومية ، تلك التى
تحكمها - فى الأغلب ، أيضا - موجهاً «شعبية» ، تمثل الأساس الركين
والبعيد للبناء الفكرى والنفسى *

وإذا كان صحيحا « أن كل مايدفع الناس ويحركهم يجب أن يمر فى
أذهانهم » (١٩) ، فإننا يجب أن نبحث - بدنيا - فيما هو قائم ، آنيا ، فى
أذهانهم ، من أشكال الرعى المختلفة . وهى ضرورة لاستند - فحسب -
على طموح « تحويل العالم » ، ولكنها تستند - أيضا - على علمية البحث
التراثى ، التى لاتحل الجزء محل الكل ، ولا ترى فى الغاية شجرة
وحيدة *

وإذا كان هذا الموقف من البعد «الشعبي» للتراث ، ينطوى على
دلالات أيديولوجية اجتماعية ، فإنه يشير - من زاوية أخرى - الى السمة
«الكتيبة» التى تسود كثيرا من كتابات المثقفين «التقدميين» العرب ،
المعزولين فى حلقة ضيقة من التأمّل الثقافى ، المفضى الى تضخم قيمة

الذات فى العالم ، لتصبح - على نحو ما - محورا له • وحيث ذات المثقف الفرد هى - على نحو ما - محور العالم ، فإن الانتاج الفكرى للمثقفين الأفراد الأسلاف يصبح هو «التراث» ، بما هم محور العالم فى مرحلتهم التاريخية •

تبدو هذه الأحادية كانعكاس لصورة المثقف - الذات المعاصرة على صورة المثقف الذات الماضية • أو أن صورة « التراث » لانتشا من واقعه - بكيفياته وقوانينه الموضوعية القابلة للاستقصاء العلمى - بقدر ما انتشا كانعكاس لتصوير الفكر المعاصر لذاته وموقعه فى العالم • وهنا ، يتم استبعاد « الشعبى » من التراث ، ليقصر المفهوم على ما أنتجه المفكرون الأفراد الأسلاف ، أقران الفكر المعاصر •

يفضى هذا « الاقتصار » الى نتيجتين متلازمتين ، الأولى ، معرفية ، حيث يصبح فهم التراث - بذلك - جزئيا ، أحاديا ، فى استبعاد قسم رئيسى منه • أى أنه - وفقا لـ «مرود» - يصبح فهما لاعلميا • والثانية ، عملية ، حيث تصبح مهمة «تحويل العالم» ، انطلاقا من هذه المعرفة ، مشبوبة بمعوقاتها الذاتية ، التى تكمن فى أحادية المعرفة ، فضلا عن معوقاتها الموضوعية •

٢ - بداية التاريخ

يرتبط مفهوم «التراث» - لدى «مرود» و «تيزينى» - بمفهوميهما عن البداية النسبية للتاريخ العربى ، التى يجب الانطلاق منها فى بحث التراث العربى • ترتبط البداية لديهما بما يسمى « العصر الجاهلى » السابق مباشرة على ظهور الاسلام ، بما يقارب قرنين • ويتبدى المفهومان متسقين - صوريا - مع بعضهما البعض • فقد انطلق الاسلام - دينا وحضارة - من الحجاز • وعلى أساس هذه الحضارة، نشأ الفكر العربى - الاسلامى • ومن ثم ، فإن العودة البحثية الى الجذور التاريخية تستدعى الرجوع الى جذور الاسلام فى الحجاز : « العصر الجاهلى » •

ولكن هذا الاتساق الصورى يتداعى ، بالنظر الى اعتبارين :

الأول : أن مفهوم «التراث العربى» - وخاصة بالمعنى الشامل الذى يستوعب «الشعبى» - ينطوى على معنى التفاعل مع تراث الحضارات السابقة على الاسلام ، فى المناسقات التى تم تعريبها على يد الفتوحات الاسلامية • فما يصطلح على أنه «التراث العربى - الاسلامى» ليس

نتاجا - فحسب - للأوضاع الاجتماعية والسياسية في شبه الجزيرة العربية ، وخاصة الحجاز ، ولكنه - أيضا - نتاج التفاعل الجدلي للعديد من العناصر ، من أهمها حضارات المنطقة السابقة على الاسلام ، كحضارات وادي الرافدين والشام واليمن ومصر الفرعونية والقبطية .
فبرغم الوحدة العامة للتراث ، الا أنهما يتنطوى على تمايزات داخلية متعددة ، نتيجة لروافد متعددة من ثقافات البلاد التي أصبحت عربية .

فالحضارة الاسلامية - شأنها شأن كل حضارة - لم تقم بالنفي العدمي للحضارات السابقة ، بددا من لحظة قيامها ، وانما قامت بالنفي الجدلي لها . ذلك يعني أن ثمة عناصر مابقية على الاسلام قد اندرجت - بشكل ما - في البنية العقيدية والفكرية للمجتمع الجديد . ولا يفسر الوافد الحضارى - وحده - هذه العناصر ، بل تفسرها - أيضا - حضارتها الأم ، التي كانت هذه العناصر جزءا من بنيتها العامة . كما لا ينتهى تفسير الحضارة الجديدة - وهى الاسلامية ، هنا - في البنية الاجتماعية والسياسية التي نشأت عنها هذه الحضارة ، في أصلها الأول ، بل يمتد الى اصول العناصر الوافدة مما يسبق الاسلام ، في الميئات والمجتمعات والثقافات المستعربة .

الثاني : أن مفهوم «التراث العربى» - بالمعنى الشامل - ينطوى على معنى التفاعل الجدلي مع تراث ما قبل «الحضارة» في المنطقة . وذلك ما يتبدى - حتى الآن - في البعد «الشعبى» بصورة جلية ، على نحو تختلط فيه المعتقدات والقيم والتقاليد الطوطمية والسحرية والدينية والعلمية . بالمعنى التجريبي المحدود - وهذا الاختلاط هو نوع من التراكم الجدلي لأفكار ومعتقدات وتقاليد كل العصور التاريخية التي مرت بشعوب المنطقة . ومن ثم ، فلنا أن نلاحظ - على سبيل المثال - أن الاسلام ، كدين ، يمثل - تاريخيا - انتقالة متطورة في وعى العالم ، قد خالطه - على الصعيد الشعبى ، وبرغم وجود نصوصه الكتابية الأولى دون تغيير - الكثير من المعتقدات التي جاء الاسلام تبشيرا يهدمها ، كالسحر والصنمية ، على نحو ما يبدو أحيانا في شكل تقديس لضرائح الأولياء ، أو استخدامات سحرية لأيات معينة من القرآن ، أو ارسال الرسائل للأولياء المتوفين من أجل الوساطة الى الله أو النبى . بل أن الكثير من خطب صلاة الجمعة والأعياد في المساجد - وخاصة في التريف والمناطق الفقيرة - تعج بالروايات والأقاصيص الشعبية لحياة الأنبياء والملائكة والصحابه .

ذلك يعنى أن تراث المنطقة العربية، لم يبدأ مع الاسلام، ولا - أيضا - ابتداء مما يسمى بـ «العصر الجاهلى» ، ولكنه بدأ مع بداية المجتمعات الانسانية المختلفة فى هذه المنطقة . ذلك أن تاريخ المنطقة لم يبدأ - أصلا - مع الاسلام ، ولا - أيضا - ابتداء مما يسمى بـ «العصر الجاهلى» .

قب «الاسلام» و «الجاهلية» ليسا - تاريخيا - سوى مرحلتين من مراحل ، تفقد احدهما - «الجاهلية» - صفة الشمول التاريخى ، لتقتصر على شبه الجزيرة ، أو مناطق معينة منها ، وتفقد الاخرهما صفة النقاء الخالص من نتائج التفاعلات المختلفة ، سواء مع الثقافات المسابقة فى حدود المنطقة العربية، أو الثقافات الخارجية ، كاليرمانية - على سبيل المثال .

ذلك يعنى أن مثل هذه النظرة - للتاريخ والتراث العربيين ، ابتداء من «الجاهلية» - تجتزئ كلا التاريخ والتراث ، وتلقى - بشكل ما ، موضوعيا - مع التيارات السلفية التى تبتدىء «الوجود» بالاسلام - ديننا - ومن ثم ، تغيب وحدة التاريخ والتراث العربيين ، القائمة على التعدد والتناقض والنفى الجدلى . وقد ساهم فى غياب هذه الوحدة غياب مفهوم شامل للتراث ، يستوعبه فى وحدته . فاجتزأ المفهوم يؤدى الى اجتزاء التاريخ والتراث ، ليحتل الجزء مكانة الكل . كما ساهم فى ذلك - أيضا - الانطلاق ، فيما يبدو من «قومية» التراث العربية ، بالمعنى العام والشائع ، لدى القوميين العرب ، على نحو تيدى - لديهم - فيه - تعددية التاريخ والتراث مهددة للوحدة القومية . أى أن الوحدة - بذلك - هى وحدة ذاتها الواحدة ، لا وحدة التنوعات والتناقضات والخطوط المتشابكة والمتقاطعة .

نتفق - إذن - مع «تيزينى» فى «أنا هنا» أمام ضرورة التأكيد على مسألة ذات أهمية خاصة ، اهتمت بالأصل وعلى نحو يدعو للدهشة من قبل معظم الباحثين العرب فى بحوثهم العلمية ، تلك هى غياب وحدة تاريخهم وتراثهم القومى القائمة على أساس التعدد والتناقض والصراع .

فهؤلاء يتحدثون عن تاريخ وتراث المنطقة العربية ، دون أن يدرجوا فى هذا الاطار ، عمليا ، التاريخ والتراث المصرى القديم والاكادى والبابلى والعومرى والكنعانى والفينيقي والعبرانى والآرامى والعربى الجنوبي والنبطى والتدمرى والمسيحي . ذلك الحكم صحيح ، من حيث الأساس ، حتى فى حال اقرار أولئك الباحثين بوجود تلك الوحدة . إذ أن مثل هذا الاقرار لا يخرج عن دائرة موقف نظرى يفقد الملامح الواضحة المتأسكة ،

أو حماسة عاطفية قومية أو سياسية أو دينية أو انسية » (١٠٠) . نتفق مع « تيزيني » ، وندرجه - عمليا - ضمن هؤلاء الباحثين الذين يشير إليهم . إذ تغيب - لديه - عمليا - وحدة التاريخ والتراث العربيين ، ذلك الغياب الذي يدهشه أن يتحقق لدى الآخرين ، وهو غياب - لدى « تيزيني » - يستند على حقيقتين متلازمتين : الأولى ، أن هذه الإشارة النظرية هي الوحيدة الدالة على وحدة التاريخ والتراث العربيين لديه ، وسط سيادة العديد من الشواهد النظرية والتطبيقية الدالة على جزئية التاريخ والتراث . والثانية ، أن مخطط « مشروع الرؤية الجديدة » يفتقد هذه الوحدة ، فيما تتأكد الجزئية . فإذا كان الجزء الأول - موضع المعالجة الحالية - هو المقدمة النظرية المنهجية . فإن « تيزيني » يعرف ويحدد الجزء الثانى - وهو الجزء الأول التطبيقي - بأنه « اسهام أولى فى طرح قضية العصر «الجاهلى» » - ونقصد به التاريخ العربى منذ بداياته الأولى وحتى نشوء الاسلام . فى هذا الجزء الثانى سنعالج مسألتين تشكلان وجهين لأمر واحد يتمثل بالسؤال التالى : ضمن أية تشكيلة اقتصادية اجتماعية يدخل « العصر الجاهلى » ؟ فأول الوجهين المشار إليهما يكمن فى دراسة البنية الاجتماعية الاقتصادية لـ « العصر الجاهلى » ، ولكن بعد أن نكون قد تخلصنا هذا المصطلح تفحصا نقديا . أما الوجه الآخر فيتحدد بمعالجة البنية الفكرية لـ « العصر الجاهلى » (٢٤) أى أن خطة الجزء الأول التطبيقي من « المشروع » تغيب عنها كل إشارة لتاريخ وتراث المنطقة السابقين على الاسلام ، فيما يبدأ - تاريخيا وتراثا - من « العصر الجاهلى » . أما الجزء التالى ، فيتعلق بـ « دراسة المرحلة العربية الاسلامية - الأولى (القرن السابع) » ، ليستمر التتالى - تاريخيا - بلا رجعة . هكذا ، يشير « تيزيني » - عابرا - الى وحدة التاريخ والتراث العربيين ، مندهشا من غيابها لدى الآخرين ، مخذلا - فى نفس الوقت - نفس موقفهم الباعث على الدهشة ، لتظل الوحدة غائبة ، والاجتزاء مهيمنًا .

٣ - فى العلاقة بين « الحدث الاجتماعى » و « التاريخ »

(١) يمثل مفهوم « الحدث الاجتماعى » و « التاريخ » ، والعلاقة بينهما ، مرتكزا أساسيا - لدى « تيزيني » - لبناء نظريته التراثية . يبدأ هذا المرتكز من « أن منطلق الفعل التاريخى والتراثى يكمن فى « الفعل الاجتماعى » متمثلا بـ « الحدث الاجتماعى » . ونحن نفهم تحت هذا

الأخير كل مظاهر الحياة الاجتماعية في تموضعها ، أى حيث لا تكون قد دخلت بعد مجرى الزمن عليها . وهى ، بصفتها هذه ، تمثل « المادة الاجتماعية » للبحث الاجتماعى ، أى « موضوع بحث » خاص بالمعلوم الاجتماعية المتعددة (٦٢٨) . « أن » الحدث الاجتماعى ، نفسه اذ يدخل مجرى الزمن التالى عليه ، يكتسب سياقاً تاريخياً يجعل منه صيرورة . وحيث يتم ذلك ، يتحول « الحدث الاجتماعى » الى « حدث تاريخى » (٦٢٩) . ومن ناحية ثانية ، قد « أن (الحدث التاريخى) يبقى ، بصفته تاريخياً ، فى حدود « الماضى » . هذا يقال بمعنى أن حدود « التاريخ » العينى تنتهى عند نهاية حدود الماضى أو اللحظة الماضىة المنصرمة . ان لحظة « التطور » ، التى يجسدها « الحدث التاريخى » والتى تمنحه هو شخصيته بما هو بعد تاريخى ، تتوقف مع نشوء اللحظة الحاضرة » (٦٣٠) .

وإنبدأ بتحليل هذا المركب الى عناصره الأولية .
فالتاريخ – أولاً – ليس مجموعة من الوحدات الزمنية المتتالية – ستاتيكا – فى شكل «ماض» و «حاضر» و «مستقبل» ، مستقلين ، أو يمكن الفصل بينهم . بل هو صيرورة مستمرة ، ينتقى معها كل فصل ستاتيكي ، سكونى .
أى أن التاريخ – من هذه الزاوية – هو مجرى الزمن الكلى لمظاهر الحياة الاجتماعية الانسانية عامة . ومن زاوية أخرى ، فإن ما يعطى هذا الزمن تحديده ومفهومه الاجتماعيين ، هو ارتباطه بالتحويلات الطبيعية والاجتماعية . هنا ، يتحقق التاريخ اجتماعياً ، ولا يبقى مجرد وحدات قياسية ، أو مفهوم تصورى ذاتى . فهو يتحقق من خلال مراحل التطور الاجتماعى التاريخى .

ذلك يعنى ان حدود « التاريخ » لا تنتهى عند نهاية حدود الماضى ،
بما هو صيرورة ممتدة الى المستقبل – من ناحية ، وبما « حدود الماضى » غير محددة ، أصلاً – من ناحية ثانية . فهل يمكن تحديد نقطة ماتكون « نهاية حدود الماضى » ، وبداية حدود الحاضر ؟ يفسر الاجابة بالنفى على هذا السؤال البسيط ، انتفاء الحدود المميزة الفاصلة بين الماضى والحاضر ، فهما متداخلان ، على أساس من وحدة جدلية بينهما . فالماضى مستمر فى الحاضر ، فيما يبدأ الحاضر من الماضى ، بشكل ما ، ليفضيا الى – ويشكلا ، ويستمرأ فى – المستقبل ، بشكل ما . ذلك يعنى – أيضاً – أن مصطلحات « الماضى » و «الحاضر» و «المستقبل» هى اصطلاحات

تحمل مفاهيم نسبية ، تقريبية ، باووسع المعانى ، دون أن تكون اصطلاحات محددة (بلكسر الدال الأولى) .

وثانيا ، فإن «الحدث الاجتماعى» هو «حدث تاريخى» ، فى نفس الوقت . فحيث «التاريخية» ليست مفهوما مجردا عن الزمن ، وليست مجرد التتالى الميكانيكى للوحدات الزمنية القياسية ، وإنما هى - تحديدا - « تاريخية اجتماعية » ، فإن كل « حدث اجتماعى » إنما يقع - أصلا - ضمن سياق تاريخى (سياق اجتماعى اقتصادى سياسى ثقافى) ، ولا ينتظر أن يكتسب هذا السياق فيما بعد ، أى بعد أن « يدخل مجرى الزمن التالى عليه » . ذلك أن « الأحداث الاجتماعية » لاتقع خارج التاريخ ، كما لا يستقل «التاريخ» بذاته عن الوجود الاجتماعى .

ذلك يشير الى أن « الحدث الاجتماعى» لايتحول الى « صيرورة» بفعل اكتسابه « سياقا تاريخيا » ، « إذ يدخل مجرى الزمن التالى عليه » ، وإنما يشير الى أن « الصيرورة» هى ماهية « الحدث الاجتماعى التاريخى » بما هو كذلك . فهى - الصيرورة - ليست «حالة» لاحقة ، مستقلة عن «الحدث» ، يتحول اليها من حالة سابقة ، سكونية - غالبا ، بعد أن يجتاز وضعاً ما . وإنما هى ماهيته الناشئة عن ألياته وقوانينه وعناصره المركبة والمتداخلة وسياقه التاريخى ، بما ينطوى عليه من قوى فاعلة وتفاعلات متبادلة .

فكل حدث - إذن - إنما هو فى «صيرورة» دائمة ، منذ اللحظات الأولى لتكوينه ، ضمن سياقه التاريخى ، فى آنيته . ومن هنا ، فإن « تاريخية» الحدث لاكتسب لاحقا ، وإنما تتحقق بتحقيق الحدث ذاته ، فى التاريخ . أى أن الحدث الانسانى ينشأ « حدثا اجتماعيا تاريخيا » فى آن . ولكن نشأته - ضمن سياقه الاجتماعى التاريخى الخاص - لاتعنى استنفاد فعاليته فى مرحلته التاريخية ، إذ تمتد فعاليته - لاحقا - لتدخل ضمن الفعاليات الموجهة والحافزة على « الأحداث الاجتماعية التاريخية» . فكل «حدث» هو سبب ونتيجة ، فى آن .

ولعل الفهم الذاتى لمصطلح «التاريخ» هو ما يكمن خلف هذه الحالة الاستاتيكية . فهذا الفهم يفتزل «التاريخ» الى «زمن» مجرد ، يتحرك فى وحدات قياسية . ويصبح تحول الأحداث الانسانية من وضع لآخر ، مشروطا بتوافق الحدث مع وحدة زمنية معينة . فالأنية الزمنية للحدث هى

شرط إجتماعيته . أما تحول الحدث عن اجتماعيته الى التاريخية ،
فمشرط بالتحول من الزمن الآتى الى الزمن التالى . أى أن الزمن
- بالمعنى السابق - هو شرط الأحداث الاجتماعية ، وهو شرط التاريخ .

ولعل ألفهم الذاتى لمصطلح « الحدث الاجتماعى » هو ما يمكن - أيضا -
خلف هذه الحالة . فهذا ألفهم يفصل «الحدث الاجتماعى» عن سياقه
التاريخى العضوى ، ليكتسبه فى مرحلة لاحقة . كما ينزع عنه صيرورته
الذاتية العضوية ، ليتحول إليها - من بعد - بفعل «السياق التاريخى»
الذى استرده «الحدث» . أى أن الحالة الأولى لهذا «الحدث» هى حالة
من لاصيرورة ، ولاسياق تاريخى . وهو مايعنى - بشكل مباشر - نفى
الحدث ذاته ، قبل أن يلحق به الزمن التالى ، فيعيد إليه ما سبق أنزاعه
منه .

نفس الفهم هو ما يمكن - أخيرا - خلف سستائيكية العلاقة بين
« التاريخ » و « الحدث الاجتماعى » . فإذ يتم إسقاط «التاريخية» عن
«التاريخ» ، و «الاجتماعية التاريخية» عن «الحدث» تصبح العلاقة بينهما
- أولا - ذهنية تصورية ، بما طرفاها تصوران مجردان يجمعهما مخطط
ذهنى واحد . وأن يصبح تحول الحدث مشروطا بدخوله مرحلة زمنية
معينة ، لامشروطا بكونيته التاريخية ، تصبح العلاقة - ثانيا - ستائيكية
مجردة ، لا واقعية جدلية ، يحكم الطبيعة الستائيكية لطرفى العلاقة ،
وأحادية الفعل الآلى الذى يمارسه الزمن ، وميكانيكية رد الفعل الذى
يصدر عن الحدث .

(ب) يرتبط الفهم العام السابق ، بترصيح التمايز بين هذه النظرة
للتاريخ والنظرة المادية التاريخية الجدلية . فلدنى «تيزينى» ، «يصبح ممكنا
أن تنظر « الجدلية التاريخية التراثية» الى « التاريخ الانسانى» ، بمعناه
الضيق ، مجسدا بالمرحلة المنصرمة (الماضية) من حياة البشر وفى بعدها
التطورى . أما المادية التاريخية الجدلية فتفهمه من حيث هو مجمل المراحل
فى حياة الانسانية الماضية والراهنة والمستقبلية ، (٦٧٠) ، وهو أحد
وجوه التمايز ، فحسب . ولكنه التمايز العام الأولى . هو التمايز بين
لجتزاء «التاريخ» وشموليته . وهو اجتزاء يقضى الى نزح التاريخية
عن الحاضر ، الآتى ، وقصرها على الماضى . ذلك يعنى أن كل الأحداث
والتحولات والوقائع الراهنة - بما فيها كتاب «تيزينى» ، وحوارنا هذا معه -

ليست «تاريخية» ، أو أن التاريخ لم يلحق بها بعد ، حيث لم تدخل .
— بعد — مجرى الزمن التالى عليها • ذلك لا يعنى الا ان «التاريخية» مجلة
— فحسب — بالنسبة لهذه الأحداث والتحويلات الشاملة الراهنة • يعنى
— أيضا — ان هذه التحويلات الشاملة الراهنة تجرى — حاليا — خارج نطاق
التاريخ •

وينحل التعارض بين مفهوى التاريخ — لدى «تيزينى» و «المادية»
التاريخية الجدلية — ببراءة ، ان «أن كلتا الزاويتين لفهم «التاريخ»
ممكنتان ضمن سياقين اثنتين • وحيث تبقى فى سياق الفهم الاول للتاريخ ،
فاننا نجد «التراث» أكثر اتساعا وشمولا منه (من التاريخ) • ولكنه
يظل اضيق من «التاريخ» فى سياقه الثانى» (٦٧) • ينحل التعارض
فى مبدأ «الامكانية» ، الذى يساوى — معرفيا — بين المفهومين ، على
أساس من أنهما — معا — «ممكنان» ، وان ضمن سياقين اثنتين ، لا سياق
واحد •

واتطلاقا من مبدأ «الامكانية» هذا ، فلا شك ان كل زوايا فهم
«التاريخ» — على وجه الحصر — ممكنة ، طالما تعلق الأمر بالوعى الذاتى •
يل ان هذه الامكانية قد تحققت فعليا ، فى تعدد زوايا فهم «التاريخ» على
مدى تطور الفكر الانسانى ، فى مسيرته التاريخية الطويلة ، ولا زالت
— بطبيعة الحال — قابلة لاعادة التحقق ، فى صور أخرى •

ولكن المسألة — فى حقيقة الأمر — لا تتعلق بـ «امكانية» تضع كل
المفاهيم على مستوى واحد ، وانما تتعلق — تحديدا — بالمفهوم المادى .
التاريخى الجدلى لـ «التاريخ» ، باعتباره المفهوم الوحيد الصحيح ،
والورث التاريخى الجدلى لكل المفاهيم السابقة • فهذا المفهوم هو حجر
الزاوية الذى تقوم عليه المادية التاريخية • وهذه الحقيقة الأولية تشير
الى (١) ان الانطلاق من مفهوم للتاريخ مغاير — فى الحد الأدنى — للمفهوم
المادى التاريخى الجدلى ، يعنى — ببساطة — ان البحث لا يمت بصلة حقيقية
للمادية التاريخية الجدلية ، التى يمثل مفهومها عن «التاريخ» حجر
الزاوية غير القابل للانتزاع أو الاستبدال ، الا فى حالة واحدة : الرغبة
فى هدم البناء ، وليس البناء على أساس من المادية التاريخية (٢٠) (٢) . ان
التسوية بين المفهومين — المادى التاريخى الجدلى و «التيزينى» — على
أساس من مبدأ «الامكانية» يعنى — فى حقيقة الأمر — «امكانية» الاستغناء

ببساطة ، عن المفهوم المادى التاريخى الجدى ، طالما ، تم اكتشاف مفهوم مساو له ، كمقدمة للاستثناء عن « المادية التاريخية الجدلية » نفسها . ولا تمثل هذه « الامكانية » الأخيرة حرجا عقيديا ، بالمعنى الجمودى للعقيدة ، وانما تمثل - بكل تأكيد - حرجا علميا معرفيا ، لا سبيل الى الفكك منه .

فالمسألة تتعلق بالمضمون العلمى - معرفيا - للنظرية المادية التاريخية الجدلية ، فى بنائها النظرى الكلى ، وفى قوانينها ومفاهيمها المركزية . ولم تكسب النظرية علميتها مجانيا ، وانما من خلال العديد من المرتكزات ، ومن بينها الاكتشافات العلمية الوثقة واقعا ، سواء فيما سبقها ، كمرتکز اولى للبناء ، أو فيما لحقها أو واكبها من اكتشافات . ولملح ليس من قبيل المجانية ، أو الصدفة العشوائية الخالية من الدلالة ، ان يكتشف «مورجان» - على نحو مستقل - ماكان ماركس وانجلز قد سبق واكتشفاه ، من قوانين التطور الاجتماعى . تكمن احدى الدلالات - فى ذلك - فى موضوعية وعلمية هذه القوانين والمفاهيم المكونة للبناء النظرى للمادية التاريخية الجدلية . ذلك يعنى ان الصحة العلمية للمفهوم لاتقبل الازدواجية أو الثنائية . يعنى ذلك ان «امكانية» المفهومين لاتعنى - آليا - اشتراكهما فى الصحة المعرفية ، رغم تعارضهما .

ذلك يعنى - أيضا - ان «المفهوم» ليس مستقلا عن الكل النظرى الذى يضمه ، بحيث يمكن فصله عن الكل - وخاصة اذا ما كان مفهوما مركزيا كمفهوم « التاريخ » بالنسبة للمادية التاريخية - واستبداله بمفهوم آخر ، مغاير - فى الحد الأدنى . فالعلاقة بين «المفهوم» و «النظرية» هى من العضوية النظرية ، بحيث لايحقق الوعى الحقيقى بمفهوم ما الا من خلال سياقاته العضوية ضمن النظرية الكلية . فهذه النظرية غير قابلة للتفكيك والتشتت الى مفاهيم تقبل الانتقائية ، الا ان تكون - هى ، اصلا ، بطبيعتها - مقتدة مثل هذا الترابط الجدى العضوى . وليست المادية التاريخية الجدلية كذلك .

ولا يخفف من حدة تناقض المفهوم الذى قدمه «تيزينى» للتاريخ مع المفهوم الماركسى ما قد يعتبر انه استدراك شرطى ، على نحو ما يبدو فى الصياغة من «ان كلتا الزاويتين . . ميلكتان ضمن سياقين اثنين» . فمفهوم «تيزينى» - بشكل نظرى وعام - هو ، بدنيا ، اجتزائى وتاملى - بالمعنى

السلبى، قبل دخوله السياق المشار اليه • أى أن سياقه - فى هذه الحالة -
لن يصلح فساده الأولى ، على نحو ما سبق توضيحه • أما هذا السياق ،
فيمستحق معالجة متأنية •

٤ - فى العلاقة بين « التاريخ » و « التراث »

تمثل هذه العلاقة مرتكزا أساسيا آخر فى « نظرية » تيزينى التراثية •
« فإذا كان « التاريخ » هو الماضى فى بعده التطورى » ، فإن « التراث »
هو « الماضى فى بعده للتطورى موصولا بالحاضر ومتاخلا فيه » • ثم ،
إذا كان الماضى (التاريخى) مستمرا حتى حدود الحاضر ولا مستمرا فيما
بعد ذلك ، فإن « التراث » يجسد الاستمرارية من الماضى الى الحاضر •
أى أن هذين مجتمعين فى بعدهما التطورى ، يؤلفان « التراث » • وبذلك
تتكشف العلاقة الجدلية بين خطى الاستمرارية والاستمرارية بصفتها علاقة
بين « التاريخ » و « التراث » (٦٣١) •

لنتعرف - أولا - على « التراث » ، بعد أن سبق وتعرفنا على « التاريخ » •
فالتراث - من وجه - هو « الماضى فى بعده التطورى موصولا بالحاضر
ومتاخلا فيه » • أى أنه - وفقا للمفهوم التيزينى للتاريخ - يبدأ من
التاريخ ، ليتجاوز ويتخطاه الى الحاضر • أى أنه - بذلك - يستوعب
التاريخ ويفيض عنه ، متاخلا فى الحاضر ، فيما يتوقف التاريخ عند
حدود الحاضر ، ولا يتعداها • من هذه الزاوية ، فإن استمرارية التراث
- لدى تخطيطه حدود الحاضر - هى استمرارية لاتاريخية ، طالما أنه تجاوز
حدوده المشتركة مع التاريخ ، ليمتد فيما وراءها ، فيما يتوقف التاريخ •
فهما الاثنان يشتركان فى أنهما « الماضى فى بعده التطورى » ، أى الماضى
متطورا فى حدود الماضى الزمنى ، لينفرد التراث - من بعد - باتسامه
بأنه « موصول بالحاضر ومتداخل فيه » •

و « التراث » - من وجه آخر - يتكون من « التراث » و « التاريخ » ؟
« مجتمعين فى بعدهما التطورى » !!

يتطوى الوجه الأول على عدد من المعانى المتصلة ، والمتولدة عن
مفهوم « التراث » • فإذا كان « التراث » هو « التاريخ » موصولا بالحاضر
ومتاخلا فيه ، فإن ذلك يعنى أن « التاريخ » هو إحدى وحدات « التراث » ،

الذى يكتسب - بدوره - شمولية تتخطى - وتستوعب - جزئية «التاريخ» .
ذلك يعنى امكانية الاستغناء عن مفهوم «التاريخ» ، والاستعاضة عنه
بمفهوم «التراث» ، كمفهوم أشمل ، الا - ربما - لدى البحث فى البنية
الداخلية لـ «التراث» ، ومكوناته الداخلية .

يتضاعف هذا الاختلاط اذا ما تذكرنا أن «التراث» انما يعنى - لدى
«تيزينى» - «التراث العربى الفكرى» ، على نحو ما سبق ايضا . وفى
ذلك ، فان الرىط بين التصورى والعينى يقود الى أن هذا «التراث العربى
الفكرى» هو ما يمتلك تلك الشمولية التى تستوعب «التاريخ» وتتخطاه ،
الى حد أن يصيبح التاريخ العربى احدى وحدات هذا التراث .

ومن الطريف بعد كل ذلك أن يعتقد «تيزينى» أن «تلك النظرة الى
المسألة تضع حدا للخلط بين مصطلحي «التاريخ» و «التراث» ، ذلك الذى
تواجهه عند معظم الكتاب والمؤرخين العرب كما عند جمع من المؤرخين
الأجانب . فمن طرف اول ، نلاحظ أن البعض حين يتحدث عن ذلك
الأمرين ، فكأنه يتحدث عن مسألة واحدة ، غير مدرك لما للتمييز المنهجي
والموضوعى بينهما من أهمية مبدئية . أما من طرف آخر ، فنجد أن البعض
يرى أن «التاريخ» أكثر شمولاً من «التراث» (٦٣٢) .

فلنعد - إذن - الى المفاهيم المادية التاريخية الجدلية - وليس
«الجدلية التاريخية التراثية» ، التى يعلنها «تيزينى» نظرية مقترحة -
لنضع حدا حقيقيا للخلط بين المصطلحين ، لديه . فالمسألة - بداية -
ليست تفاضلية بينهما ، إذ ليس ثمة اتفاق بينهما فى الطبيعة أو المستوى
التصورى ، ليتمكن الحكم بأن أحدهما أكثر شمولاً من الآخر . فالتراث
- فى جميع صورده وأشكاله - هو نتاج انسانى ، سواء فى شكله المادى
أو الثقافى ، سواء فى شكل علاقات الانتاج والتوزيع والتبادل وقوى
الانتاج المختلفة الموروثة ، أو فى شكل البناء الفوقى الموروث من افكار
وتصورات ورؤى وقوانين وأداب وفنون . واستمرارية هذا التراث
- بوجهيه ، المادى والثقافى - هى استمرارية مشروطة ، لا مجردة مطلقة ،
بتطور المجتمع نفسه ، وحركة الصراع الاجتماعى وقوانينه ، والارتباط
- أو الاستقلال - النسبى بين بنيتيه التحتية والفوقية . ذلك يعنى أن
الاستمرارية تتلوى فى ذاتها على لا استمرارية . وما يستمر من عناصر
تراثية - إذ يدخل فى شبكة علاقات جديدة ، الى هذا الحد أو ذاك - فانه

يصبح مشروطا بالتحول ، وفقا لتغير قواه الداخلية وعلاقاتها المتبادلة ،
وفقا لتغير القوى التى يرتبط معها بشبكة علاقات جديدة • أى أن الصيرورة
هى ماهية التراث ، وما السكون الا نسبى ، كشكل من اشكال الحركة •

ما سبق يعنى أولا ، أن التراث لا يستمر ، بصورته الكلية ، فى وحدته
الكاملة ، وإنما يستمر فى شكل عناصر معينة منه ، فيما تفقد الاستمرارية
عناصر أخرى ، الأكثر ارتباطا بمرحلتها التاريخية فى أوضاعها الاجتماعية
المستقرة ، نسبيا • ثانيا ، أن العناصر التراثية التى تخضع للاستمرارية
بالمعنى التاريخى الاجتماعى النسبى ، تتحول – الى هذا الحد أو ذاك –
متخذة أوزانها وأدوارا وأشكالا مغايرة – الى هذا الحد أو ذاك ، أيضا –
لأشكالها وأوزانها وأدوارها الأولى ، مشروطة – فى ذلك – بالوضعية
الاجتماعية الجديدة ، وتوازنات قواها وعلاقاتها المختلفة • ومن هنا ،
يمكن جدل الاستمرارية والملاستمرارية فى التراث • هو – من هذه
الزاوية – جدل داخلى ، مرتبط – جدليا – مع جدل استمرارية ولااستمرارية
المجتمع نفسه ، ككل •

أما « التاريخ » فهو شكل الوجود ذاته ، طبيعيا واجتماعيا • ومن
زاويتنا المحددة بالمجتمع ، فلا وجود اجتماعيا بلا تاريخ أو خارجه ، بقدر
ما لا يمكن الحديث عن تاريخ مستقل عن الوجود الاجتماعى • أنه توافق
الوجود مع شكله المعطى الضرورى • أى أن «التاريخ» يتحقق من خلال –
وفى – الوجود الاجتماعى فى شكل تحولات المجتمع من وضع اجتماعى
اقتصادى سياسى ثقافى الى وضع آخر ، كما فى اشكال استقراره النسبى ،
أو انقطاعاته التطورية ، أى فى شكل حركته ، بالمعنى العام • ويتحقق
الوجود الاجتماعى فى اشكال تاريخية متوافقة ، متناسبة مع هذا الوجود
وتحولاته وانقطاعاته المختلفة ، الى الحد الذى يمكن معه – فى الحدود
العامة – الربط النسبى بين التحولات الرئيسية التى شهدتها المجتمعات
الانسانية وفترات تاريخية معينة •

ومن ثم ، فإن الحديث عن «تاريخ» عربى – على سبيل المثال – إنما
يعنى صيرورة الوجود الاجتماعى العربى ، منذ نشأته ، حتى وقتنا
الراهن ، امتدادا الى المستقبل • وبهذا المعنى العام ، تحدث ماركس عن
أن البشر هم من من يصنعون تاريخهم الخاص ، أى وجودهم العام
للتحول • من هنا ، يأخذ «التاريخ» معناه الاجتماعى ، بعد أن كان معنى

« روحياً » مثاليا ، ليمكن الحديث عن تاريخ المجتمعات المختلفة ، أو الثقافات ، بالعنى العام ، والاجتماعى ، لهذا التاريخ .

ذلك يعنى - من ناحية - استمرارية التاريخ ، باستمرارية المجتمعات الانسانية ، باستمرارية الوجود الانسانى العام . وهى استمرارية غير منقوصة ، أو مؤجلة ، أو قابلة للسكونية . كما انها استمرارية لانهائية . ويعنى - من ناحية أخرى - أن الجسد بينه وبين التراث ليس جدلا بين خطين أفقيين ، يمثلان الاستمرارية والاستمرارية ، وذلك للاختلاف الجوهرى بين معنى الاستمرارية بينهما ، لاختلاف طبيعة كل منهما عن الأخرى ، والمفهم المغلوط - أصلا - لمصطلحى التراث والتاريخ ، الذى يقود الى فرض استمرارية على أحدهما ، ولا استمرارية على الثانى ، دون أى أساس الا محض التأمل الذهنى الذاتى ، فيما يمتلك كل منهما استمراريته الخاصة ، التى لا محل للمقارنة بينها وبين الأخرى للاختلاف البدئى فى ماهيتهما ، فيما يمتلك أيضا لا استمراريته .

والحق ، أن جدل التراث والتاريخ انما يعنى العلاقة الديالكتيكية بين التراث ومجمل الاتصالات الاجتماعية التى شهدتها ويشهدها - بل وسيشهدها - مجتمع ما ، فى مسار تطوره . ذلك يعنى أن هذا الجدل ليس جدلا خطيا أفقيا ، ولكنه أفقى رأسى ، فى أن . كما أنه ليس جدلا بين استمرارية ولا استمرارية ، وأن كان ينطوى عليه - بمعنى ما - ولكنه جدل بين صيرورتين : صيرورة المجتمع وصيرورة التراث ، التى تجسد - فى نفس الوقت - أحد وجوه صيرورة المجتمع .

وإذا كنا لا نجد تعليقا يليق بمقولة أن «التراث» يتألف من «التراث» و «التاريخ» «مجتمعين فى بعدهما التطورى» ، فأننا نشير الى أن «التراث» انما يتحقق فى «المجتمع التاريخى» . أى أنه - والحال كذلك - «تراث» تاريخى» ، لا تفصل «تاريخيته» عن «تراثيته» ، أو أن «التاريخ» ليس عنصرا اضافيا ، يلحق بـ «التراث» ، ليكونا معا «التراث» ، فهذا الفصل يعنى - ببساطة - أننا نملك نوعين من «التراث» : أحدهما هو «التراث» بلا «تاريخ» ، والآخر هو «التراث» مضافا اليه «التاريخ» . فالتراث لا يتحقق الا «تاريخيا» ، كما لا يتحقق التاريخ الا اجتماعيا ، أى أنه يتحقق - فى العلاقة مع التراث - تراثيا ، ليصبح التراث تراثا تاريخيا ، والتاريخ تاريخا تراثيا ، دون تخطيطات ذهنية ، تفصل ما لا يفصل ، وتقطع اوصال

شبكة العلاقات القائمة ، لتفرض شبكة جديدة ، لانتطوى على اية علاقة حقيقية سوى علاقاتها بالعقل التاملى الذاتى الذى انشأها •

٥ - فى غائية البحث التراثى

تمثل غائية البحث التراثى واحدة من أهم المسائل المتعلقة ببحث التراث ، والتى لم يتم الوصول - بصدها - الى اتفاق ما عام ، حتى بالنسبة لمن ينطلقون - فى بحثهم للتراث - من منطلقات مشتركة ، نظريا • وهو ما يتحقق - على نحو ما - لدى «مروه» و «تيزينى» •

فالمسألة - لدى «مروه» - هى «حل مشكلة الموقف من التراث على وجه يضمن لنا تحقيق غرضين : كيفية استيعاب التراث بشكل جديد أولا ، وكيفية توظيف هذا الاستيعاب الجديد - ثانيا - فى مجال تحرير الفكر العربى الحاضر من سيطرة التبعية للفكر الاستعمارى وللأيدىولوجية البرجوازية بتداخلهما التاريخى فى البنية الاجتماعية العربية المعاصرة ••

أما كيفية توظيف هذا الشكل من الاستيعاب ، فهى - بالدرجة الأولى - وضع صورة التراث فى إطارها التاريخى •• (حتى) نمتلك رؤية علمية لا للقوى الاجتماعية المتصارعة داخل بنية المجتمع ذاك بكل خصائصها التاريخية وحسب ، بل أيضا رؤية الأشكال الفكرية والأيدىولوجية للصراع بين القوى ، ورؤية هذه الأشكال بصيغتها التاريخية المحددة بشروط المستوى النسبى لتطور المعرفة حينذاك •• والوظيفة الأساسية لهذا الكشف •• هى انكشاف الأبعاد التاريخية للحركة الثورية العربية الحاضرة ، بمعنى انكشاف عناصر الوحدة بين أبعادها تلك فى الماضى وأبعادها الجديدة فى الحاضر ، واضفاء صفة الأصالة على صفتها المعاصرة أى الوصول الى رؤية الأصالة والمعاصرة فى توافق وتفاعيل ، ونفى ما خلفه الفكر الاستعمارى والفكر البرجوازى العربى من ترسيخ وهم التضارب بينهما •

(٢٨/١) •

ترتكز غائية البحث التراثى لدى «مروه» على «المعرفة» • وتأخذ هذه المعرفة اشكالا متنوعة ، ولكنها تظل - فى جوهرها - اشكالا معرفية • فإذا ما تتبعنا « كيفية توظيف استيعاب التراث » لتكشف لنا انها كيفية معرفية ، تتحقق من خلال أملاك رؤية علمية للروشنعية التاريخية التى انبثقت عنها التراث ، تؤدى الى انكشاف الأبعاد التاريخية

للحركة الثورية العربية الحاضرة • فامتلاك الرؤية العلمية واكتشاف
الأبعاد ينتميان - أساسا - الى المجال المعرفي ، الذي يتيح إمكانية
استخدامهما - عمليا - كخطوة تالية ، ولكنهما يمتلكان طابعية معرفية
أولى •

نشد على هذه الزاوية ، لأنها تمثل تمايزا واضحا عما يطرحه
«تيزيني» بشأن غائية البحث التراثي ، وإن لم يرق الى تمايز كامل •

فـ «تيزيني» يحدد - بدوره - هدفين للبحث التراثي : « الهدف
الأول يكمن في انجاز وتطوير نظرية تراثية تعيد لـ « الفكر العربي » اعتباره
عبر اكتشاف وضبط سياقه ، التاريخي والتراثي ، ومن ثم ، عبر اكتشاف
وضبط تمايزه في وحدته •• أما الهدف الثاني •• فينفض على توضيح
نتائج ذلك الطرح العلمي لاحتياجات ومقتضيات وأفاق المرحلة الراهنة
من حياة الطبقات والفئات التقدمية في المجتمع العربي القائم » (٧٣١) •
يتبدى التوافق بين نظرتي «مروه» و «تيزيني» - في الحدود العامة -
واضحة • ويبدأ التمايز في البحث عن كيفية التوظيف لدى «تيزيني» •

(١)

بعد أن يقدم موقف « النظام » (بتشديد الظاء) المعرفي والأيدولوجي ،
يستخلص « تيزيني » « أن » استعادة « الماضي » تعني ، في مثل هذا الحال ،
أن نستلهم الموقف الأيدولوجي من خلال ربطه بموجبات ومقتضيات وأفاق
« المرحلة القومية » المهيمنة في أفقها المستقبلي الناهض • ونحن إذ نفعل
ذلك ، فإنما نفعله بحيث يتاح التأكيد بأن أسلافنا قد قاموا بما نقوم به •
نحن راينا » (٧٣٤) وهذا الاستخلاص الأول يستدعي عددا من الاشارات •

فغوض دلالة مصطلح « الاستلهام التراثي » يلقي الكثير من الظلال
حول عملية الاستلهام تحديدا: ماهي الكيفية - أو الكيفيات - التي سيحقق
بها هذا « الاستلهام » ؟ ورغم ذلك ، فيمكننا أن نتكشف اشكالية استلهام
هذا الموقف الأيدولوجي ، فلقد تجاوزت الأيدولوجيات المعاصرة الموقف
الايدولوجي للنظام ، ورفاقه من المعتزلة • تحديدا ، تجاوزت الماركسية
هذا الموقف الذي خالط أساسه المعرفي للنظر المثالي، وخاصة في أمر العلاقة
بين «الروح» و«البدن» ، كثنائية مثالية ، يصبح «البدن» بمقتضاها هو
«أفة الروح» • ويرتب هذا التجاوز نفيا لهذا الموقف ، المترجم بتاريخيته •

أى الذى كان يمثل قيمة كبرى تاريخيا ، فى ارتباطه بالبنية الاجتماعية والثقافية التى نشأ فى ظلها ، دون أن تمتد نفس القيمة الى مرحلتنا التاريخية الحاضرة . فالفصل بين «وعى العالم» - لدى النظام» - وموقفه الايديولوجى ، لن يقود سوى الى كثير من الخلط المنهجي ، بنفس القدر - تقريبا - الذى سينتج عن فصلهما عن سياقهما التاريخى ، ومنحهما - أو أحدهما - قيمة اطلاقية .

ومن ناحية أخرى ، فإن « التأكيد بأن أسلافنا قد قاموا بما نقوم به نحن راهنا » ، يفقد كل قيمة - تقريبا - فى الوعى بحقيقتين : الأولى ، أن كافة الاتجاهات الفكرية والسياسية العربية المعاصرة تمتلك - بلا شك - امكانية « التأكيد بأن أسلافهم قد قاموا بما يقومون به هم راهنا » ، بما التراث العربى ليس واحدا ، بل يتسع للجميع . بل ان مساحة ومدى هذه الامكانية ، ربما كانا أكثر طواعية بالنسبة للاتجاهات السلفية منها لدى الاتجاهات التقدمية . ذلك يعنى منح سلاح التكفير واهدار السدم المسلط بأيدي الجماعات السلفية المتعصبة مشروعية أعمق ، يفقدون اليها . والثانية ، أن هذا «التأكيد» لن يمنح مشروعية حقيقية لما «نقوم به نحن راهنا» ، فهذه المشروعية تتحقق من خلال معطيات الواقع العربى الراهن ، بما قد ينطوى عليه - هو نفسه - من عناصر تراثية ، ملتزمة - متعضونة - فى بنيته الراهنة . تتحقق هذه المشروعية بقدر ما ينطوى « مانقوم به نحن راهنا » على مشروع لمستقبل عربى حقيقى ، ينفى كل عوامل الانحطاط الراهنة .

(ب)

ويوضح «تيزينى» ، «لكن « الاستعادة » للماضى تسير الى حدود أبعد ، حينما نقر بأن هنالك عنصرا مطلقا فى «الماضى» ينبغى أن يؤخذ ليوضح قى مكانه من «المرحلة القومية المهيمنة» فى افقها المستقبلى الناهض . مثل ذلك العنصر نواجهه ، مثلا ، فى رأى النظام حول الجزء الذى يتجزأ . فهو قد أصبح ، ضمن سياق جديد ، واحدا من المكتسبات الأساسية للعلم الفيزيائى المعاصر . أى أن ذلك الرأى لم يفقد قيمته المعرفية ، فظلت قيمته فيه ذاته ، من حيث هو حدث تاريخى . وهذا يعنى أن ما نقوم به يدخل فى عداد « التبنى التاريخى » (٧٣٤) . نواجه - هنا - وجها آخر لنفس المسألة ، يتعلق بوجهها المعرفى .

فهذا العنصر « المطلق » هو نسبى ، فى الوقت نفسه • تكمن نسبته فى أن قيمته المعرفية الذاتية تظل جزئية ، وغير فاعلة بشكل مؤكد ، فى افتقاده السياق المعرفى المتكامل والصحيح • وذلك يمكن تفسيره - بطبيعة الحال - بمستوى التطور الاجتماعى والسياسى والثقافى - بالمعنى العام - للمجتمع العربى الوسيط ، أى تفسيره بتاريخه ، التى يصبح خلالها عنصرا علميا تقديميا • ولكن الدعوة الى « أن يؤخذ (هذا العنصر) لىوضع فى مكانه من « المرحلة القومية المهيمنة » فى أفقها المستقبلى الناهض » ، إنما تعنى - فى حقيقة الأمر :

١ - نزعه - كعنصر منفرد - عن سياقه التاريخى ، بالمعنى الشامل ، والذى يجد فيه قيمته الحقيقية المعرفية ، وإحلاله فى سياق تاريخى مغاير ، يمتلك تجاوزه المعرفى • ولا تتسم قيمة « السياق التاريخى » - هنا - بالمجانبة ، ولكنها مرجع القيمة الحقيقية لأى عنصر معرفى ، وذلك مايمكن أن يؤدى اليه - ضمنا - تقرير « تيزينى » من أن هذا العنصر « قد أصبح ، ضمن سياق جديد ، واحدا من المكتسبات الأساسية للعلم الفيزيائى المعاصر » • فهذا « السياق » - وفقا لـ « تيزينى » - يمتلك أهمية محددة (بكسر الدال الأولى) • ومن ثم ، فإن قيمة اضافته لـ « المرحلة القومية المهيمنة » ، فى أفقها المستقبلى الناهض « تصبح محل شك كبير ، أن لم تنعدم ، إذا ما كانت مثل هذه الاضافة ممكنة ، حقا •

٢ - تجاهل حقيقة أن هذا العنصر - أو ذلك - هو ، فى نهاية الأمر ، عنصر فردى ، تم تجاوزه - معرفيا - وقيمه المعرفية هى قيمته الوحيدة ، فى هذا الصدد ، من خلال السياق الجديد الذى انتظمه فى العلوم المعاصرة ، ليكتسب قيمة ووزنا وتوجها مغايرين - ايجابيا • أى أن تجاوزه قد تحقق على مستوى « السياق » ، ليفتقد - فى وضعه الجديد - فرديته المسابقة ، فيما تمثل العودة الى هذه الفردية التجاوز عن التطور العلمى اللاحق - حتى وقتنا الراهن - بما أضافه من سياق معرفى كلى مضبوط • وإذا ما أمكن ذلك ، فإن هذا العنصر سوف يفقد سياقه التاريخى - من ناحية - ويفتقد السياق الراهن - من ناحية أخرى - بما هو ليس نتاجا عضويا للراهن ، ليكتسب وضعاً جديداً ووحيدا : التارجم معلقا - فى سماء الذهن التأملى ، نون أن يلامس أية أرض حقيقية •

(ج)

يختلف الأمر - نسبيا - لدى التعرض لـ « الاستلهام التراثى » فى

الأعمال الفنية ، أو بعض الأعمال البحثية (وقد رصد «تيزيني» بعضها ، -
عربيا وعاليا ، ص ٧٣٨) •

فالعمل الفني - بحكم طبيعته - يمتلك قوانينه الخاصة ، نسبيا ،
بما هو «خلق فني» ، مغاير - كيفيا - للبحث العلمي • انه فعالية انسانية-
نوعية • ومن هنا ، فان حرية الفنان في التعامل مع التراث - وقائمه
وظواهره ودلالاته - تختلف ، كيفيا ، عن حرية الباحث • فقوانين الفن
تسمح له بخلق شخصيات جديدة ، لم تكن موجودة في الواقع التاريخي ،
أو انطاق الشخصيات التاريخية بما لم تقله ، وخلق علاقات لم تنشأ
أصلا ، ومواقف لم تتحقق ، وأحداث لم تقع • أي أن ليس ثمة ما يلزمه
بالتمسك بحرفية وانضباط الواقع التاريخي ، موضع المعالجة • بل أن
مساخة الحرية - أن لم تكن مطلقة - فهي أرحب من مساحة الالتزام ،
ليظل اختياره مرهونا - أساسا - بقوانين العمل الفني النوعية ، ويتكويته
الشخصي • ومن ثم ، يصبح متاحا له حرية الاسقاط على الأوضاع-
المعاصرة • فالمعيار - هنا - ليس صحة الوقائع والمواقف والشخصيات-
التاريخية - تاريخيا - ولكنه معيار فني ، بالمعنى الاجتماعي العام • إذ
ليس هدف الفنان - ولا دوره - أن يقدم تاريخا لفكرة - أو مرحلة-
تاريخية ما - ولكن اكتشاف وكشف الراهن من خلال الماضي • أي أن هذا
« الاستلهام التراثي الفني » هو أداة معرفة الراهن ، عبر الماضي ، وليس
أداة معرفة للماضي ، بالمعنى العلمي للمعرفة •

ولكن ، إذ يختلف البحث العلمي - نوعيا - عن الخلق الفني ، فانه
يفتقد مساحة وعمق الحرية المتاحة في الخلق الفني ، ليلتزم قوانينه
الخاصة من انضباط السياق التاريخي ، والتزام تاريخية الوقائع
والشخصيات والعلاقات ، ونفي الاضافات الخارجية ، والاسقاطات التي
لاحتتملها الوضعية التاريخية المظاهرة • ذلك لاينفي أن مثل هذا النوع
من المعالجة يتيح امكانية مثل هذه الاسقاطات ، ولكنه يفصل بين المعرفة
العلمية للتراث - كما هو ، ضمن واقعه وسياقه التاريخي المحدد -
واستخدام هذه المعرفة ، الذي سبق مناقشة بعض وجوهه •

ومن ثم ، فلا يمكن تعميم قوانين « الاستلهام التراثي الفني » ، بما
هي قوانين نوعية خاصة ، وبما الاستجابة لها تستند على الفردية ، التي
تأخذ اشكالا متميزة ، تقوم على التمايز بين الفنانين أنفسهم ، حتى في
الجال الفني الواحد •

وهكذا ، « نحن العرب أبناء القرن العشرين لسنا بحاجة مثلا ، الى استلهاهم المسيحية الأولى أو الشعراء الصعاليك أو أبى نر الغفارى وغيرهم ممن سبقهم ومن خلفهم ، لكى نمنح «مرحلتنا القومية» المهيمنة ، بأفاقها التقدمية الناهضة مشروعيتها فى أن تكون باتجاه اشتراكي . ذلك لأنها تمتلك هذه المشروعية ضمن قانونياتها الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية ذات الأفق المستقبلى . ونحن ، كذلك ، لسنا بحاجة الى امرئ القيس . أو الى معركة ذى قار ، أو الى محمد بن عبد الله وأبى بكر وعمر وغيرهم ممن سبقهم ومن خلفهم . لكى نمنح « مرحلتنا القومية » الناهضة مشروعيتها فى أن تكون باتجاه توحيدى . ذلك لأنها تمتلك هذه المشروعية ضمن قانونياتها الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية والقومية ذات الأفق المستقبلى .

ومن نفس الموقع نقول باننا لسنا بحاجة ، مثلا ، الى « العقلانية اللاهوتية الهرطقية التى نشأت فى ظلال الفكر المعتزلى ، ولسنا بحاجة الى فكرة « التقدم » التى طرحها جابر بن حيان نقيضا لفكرة « الرجعة الحميدية » و « الرجعة الامامية الشيعية » ، أو الى الأفكار العلمانية المستتيرة التى طرحها القرامطة ، أو الى مجموع الأفكار الهرطقية والمادية والجدلية الساذجة أو الناضجة التى نواجهها على امتداد التاريخ العربى الوسيط والحديث . أو الارماصات المادية البدائية المتناثرة هنا وهناك فى التاريخ المصرى والبابلى والسورى القديم الخ . أقول لسنا بحاجة الى ذلك كله والى غيره من هذا القبيل ، لكى نمنح « مرحلتنا القومية » الناهضة مشروعيتها فى أن تكون باتجاه عقلى وعلمانى ومادى وجدلى . إذ انها على هذا الصعيد ايضا ، تمتلك مشروعيتها فى السياق المستقبلى لقانونياتها الاجتماعية والاقتصادية والقومية والايديولوجية والعلمية » (٧٣٦ ، ٧٣٧) .

ها هنا ، نتفق مع «تيزينى» - فى الحدود العامة ، كما اتفقنا معه ومع عمروه - فى الغاية المعرفية لبصث التراث العربى . وها هنا - ايضا - تتخفى وراء النبرة الحماسية اشارة ضمنية لغاية معرفية جديدة تنطلق من « قانونيات » الواقع العربى الراهن ، تلك « القانونيات » التى لم يتوفر لها التركيز الكافى ، من الزاوية الخاتمة .

ان استكشاف قوانين الواقع العربى الراهن - وائى واقع تاريخى -
يضيئى « البعد التراثى الكامن فى هذا الواقع ، ماديا وثقافيا » .

فعلى الصعيد المادى ، لايزال الكثير من الأشكال والمظاهر والقوى
والعلاقات الانتاجية الاقتصادية والاجتماعية التى تنتمى - فى الأصل -
الى مراحل تاريخية سابقة ، لايزال قائما ومستمر ، كالمزارعة والمؤاجرة
والمشاركة ، وادوات الزراعة البدائية كالفساس والمحراث الذى تجره
الثيران ، وادوات رفع المياه ، والتزام الفلاحين بتوريد كميات معلومة من
المحاصيل الرئيسية الى الادارة الحكومية ، وتحمل جهاز الدولة مسئولية
الأعمال الكبرى ومن ثم - تمتع رئاسة الدولة ، كجهاز وحاكم ، بسلطات
وقدرات ونفوذ مادى ومعنوى هائل واستثنائى ، ونظام الأجر العيىنى فى
الريف ، والعصبيات العائلية والقبلية والعشائرية ، الخ . .

وعلى الصعيد الثقافى ، لايزال الكثير من المعتقدات والعادات
والتقاليد والممارسات والقيم التى تنتمى - فى الأصل - الى مراحل تاريخية
سابقة ، لايزال قائما ومستمر ، كالطوطمية والأرواحية والصنمية والسحر ،
الى حد أن الاعتقاد فى الكائنات الميتافيزيقية يشكل عالما موازيا للعالم
الأرضى ، بتراتبه وهرميته ورموزه المختلفة .

ذلك ليعنى أن هذه الملامح التراثية تتحقق - راهنا - متخذة نفس
أشكالها ودلالاتها الأولى ، اذ تتحقق - راهنا - متحولة ، شكلا ودلالة ،
الى هذا الحد أو ذاك ، مغايرة للشكل والدلالة الأولين ، وفقا للسياق
الراهن الذى دخلت فيه كأحد مكوناته العضوية ، ووفقا لمسيرة تحولاتها
الخاصة عبر المراحل الاجتماعية المختلفة . وبرغم هذا التحول والمغايرة ،
فإنها لاتفقد الصلة بواقعها التاريخى الخاص الذى نشأت فيه ، ولا بسياقها
التراثى الأول .

ذلك يعنى أن علاقة العناصر التراثية بواقعها التاريخى هى علاقة
استقلال نسبى ، تسمح لها بإمكانية الاستمرار برغم حلول مرحلة تاريخية
أخرى . ويعنى أن علاقة هذه العناصر بالمرحلة الجديدة هى - أيضا -
علاقة استقلال نسبى . تسمح لها بإمكانية الاستمرار ، برغم تغير الواقع
التاريخى الذى نشأت خلاله . هذه الاستمرارية - ضمن السياق الجديد -

هى ماتفرض تحول هذه العناصر عن أشكالها ومضامينها الأولى ، فيما يسمح هذا التحول بالاستمرارية .

ومن ثم ، فإن البحث العلمى التراثى يلعب دورا هاما فى كشف جوانب متفاوتة من الواقع الراهن ، فى كشف الجذور التاريخية - اجتماعيا - اقتصاديا وسياسيا وثقافيا - للعديد من الظواهر والتجليات الراهنة . تصبح اضاءة التراث - فى بعض منها - اضاءة للواقع العربى الراهن ، واستكشافا للمستقبل .

(و)

يشير ذلك الى غاية عملية عامة تنبنى على هذا الوجه المعرفى الأخير ، تكمن فى استخدام نتائج هذه المعرفة العلمية ، كاداة ليست وحيدة ، فى صياغة توجهات وخطوط حركة القوى والأحزاب والتجمعات التقدمية ، فى خطوطها العامة . يمثل هذا الاستخدام العام ضرورة هامة ، بما التراث أحد مكونات الواقع العربى الراهن الفاعلة بعمق ، وخاصة اذا ما تعلق الأمر بالطموح الى قيادة حركة الجماهير العربية العاملة فى اتجاه المستقبل الاشتراكى ، بما يعنى من ضرورة لاستيعاب الموجات الفكرية لحركة هذه الجماهير ، بالنظر الى حقيقة أن ما يحرك الناس لابد أن يمر فى رؤوسهم أولا .

ولعل مثل هذا التوظيف العملى هو الوحيد الذى لا يخل بالوحدة العامة للتراث، ويسبقه التاريخى العضوى، لينتفى الاجتزاء والاعتساف . فهذا التوظيف لا يستند على هذا العنصر التراثى أو ذاك ، أو على مجموعة عناصر فردية منتقاة ، وإنما يستند على نتائج المعرفة الكلية بالتراث وأبعاده الداخلية المختلفة ، وفعالياته الراهنة ، وقوانينه النوعية . وهو توظيف لا يمتنع الاستخدام السلقى المتعصب - المجتزئ - والاعتساف - للتراث عامة ، والدين خاصة ، مشروعية « ماركسية » ، تضاف الى مشروعيته الراهنة المستندة على مشروعية النصوص . ولكنه التوظيف الوحيد الذى يستجيب لمقتضيات النظر العلمى - من ناحية - وللمقتضيات انتصار حركة التقويم العربى - من ناحية أخرى .

قد يكون هذا التوظيف مضادا للسهولة والاسترخاء العلقى والركون الى التقليدية ، ولكنه مضاد - فى نفس الوقت - للمزعة التأملية والانعزالية

والسلفية • وهو - فيما نرى - التحدى الحقيقى أمام البحث العلمى للتراث العربى ، وصولا الى استيعابه الحقيقى ، الى امتلاكه علميا ، أى ثوريا •

٦ - فى تحديد المفاهيم

تمثل مسألة تحديد المفاهيم الخاصة بمجال البحث التراثى الخطوة الأولى الضرورية لبناء رؤية علمية للتراث • ولكن هذا التحديد يصطدم - لدى «مروه» - بالجزئية ، ولدى «تيزينى» - بالجزئية والاختلاط معا •

تتبدى الجزئية واضحة فيما يقدمانه من مفهوم لـ «التراث» ، حيث تنصرف دلالاته الى ابداعات المفكرين والمؤرخين الأعلام ، سواء منفردين كابين خلدون ، او متخذين شكل تيار فكري كالمعتزلة وأخوان الصفا • تكمن هذه الجزئية فى اصدار الوجه «الشعبي» من التراث العربى ، والاقصا - دلاليا - على التراث الفصيح ، «المعتبر» • تنتقى - هنا - وحدة التراث العربى ، واكتماله ، وجدله الداخلى الرئيسى ، بعد انتفاء وحدة المادى والثقافى من التراث ، واكتماله ، وجدله الداخلى الرئيسى •

تتبدى الجزئية واضحة فيما يقدمانه من تحديد للبداية التراثية ، التى تتمحور فى «العصر الجاهلى» الأخير • تكمن هذه الجزئية فى أن هذا التحديد قد يفيد - حقا - فى دراسة الفكر الاسلامى ، الذى نشأ - بنشأ - فى شبه الجزيرة العربية ، ولكنه لايفيد الافادة الحقة اذا ماتعلق الأمر ببحث الفكر العربى الاسلامى ، الذى يتخطى هذه الحدود الجغرافية ، ليتفاعل مع تاريخ الحضارات المصرية والسورية والعراقية واليمينية القديمة ، التى سبقت ظهور الاسلام • فاذا ما كان تاريخ المنطقة لايقبل الاجتزاء ، بحكم وحدته الجدلية ، فان ارتكاب مثل هذا الاجتزاء سيفضى الى اجتزاء تراثى اضافى على ما سبق من اجتزاء ، يكمن فى أن النفى الجدلى الذى حكم علاقة الحضارة العربية الاسلامية بالحضارات السابقة فى المنطقة يتحول - فى ذلك - الى نفى عنى • وبذلك ، ينتقى - عنديا - التراث السابق على المرحلة الاسلامية ، لينصرف مفهوم التراث الى «العربى الإسلامى» ، بالمعنى المباشر •

ويتبدى الاختلاط العشوائى فيما يقدمه «تيزينى» من مفاهيم لمصطلحات «الحدث الاجتماعى» و «الحدث التاريخى» و «التراث» • يتبدى هذا الاختلاط متخذاً عدة اشكال :

(١) اجتزاء « التاريخ » لتقتصر دلالته على «الماضى» ، فحسب ،
ويصبح الراهن - فى راهنيته - لاتاريخيا • يتحول «التاريخ» الى «زمن»
- بالمعنى المجرد - منفصلا عن اجتماعيته •

(ب) تصبح «تاريخية» الحدث مرهونة - فحسب - بتحول زمنه
الحاضر الى ماض • أى ان الزمن - بالمعنى السابق - هو شرط
«التاريخية» •

(جـ) الفصل التعسفى بين «اجتماعية» الحدث و «تاريخيته»، وفرض
علاقة جديدة مختلفة - تأمليا - عليهما ، تستند على المفهوم السابق
لمصطلح « التاريخ » •

(د) الفصل التعسفى بين «التراث» و «التاريخ» ، استنادا الى
استمرارية الأول ولا استمرارية الثانى ، أى استنادا على المفهوم الذاتى
لكل منهما •

وإذا كان «تيزينى» يعتبر هذه المفاهيم ، وما تنطوى عليه من علاقات
متبادلة ، على النحو السابق معالجته ، انما تمثل أعمدة رئيسية فى
بناء «نظريته» التراثية المقترحة ، فان ذلك يشير الى طبيعة بنائها ،
وصيرورتها • فالمسألة لاتتحصر - هنا - فى الزيف المعرفى للمفاهيم
- برغم الخطورة الشديدة لذلك - ولكنها تمتد - اذ تمثل هذه المفاهيم
اساسات البناء - لتصميم البناء اللاحق بالزيف والاختلاط والتشويش ،
وتحكمه - بدنيا - بالانهيار الحتمى • تمتد المسألة لتأخذ بعدين اضافيين :
الأول ، تشويه وتحريف المادية التاريخية والجدلية ، بحكم الاعلان الدعائى
المتكرر عن انطلاق هذه «النظرية» المقترحة منها ، ويحكم مفاجأة مفاهيم
هذه « النظرية » ، والعلاقات بينها ، للنهج المادى الجدلى التاريخى •
والثانى ، الحكم القبلى على أى بناء معرفى ، أو عملى ، ينطلق من نتائج
هذه « النظرية » ، أو تطبيقاتها اللاحقة ، فيما لو لم تتم المراجعة العلمية
غير المكابرة لها ، الحكم القبلى عليه بالزيف علميا معرفيا ، والفشل
عمليا •

والمسألة ، ان تجاوز قوانين الواقع التاريخى الموضوعى التى تمثل
«أداة علمية - لدى فهم هذا الواقع - والانطلاق من التامل الذاتى ، لن
يؤدى الا الى رسم مخططات لهذا الواقع ، لاتتصل اتصالا حقيقيا به ،

بما هي انعكاس ذاتي مشوه ، وإنما تتصل - على نحو عضوي - ببنية
الذهن التأملی الذاتی ، خالق المخططات .

خامسا : فی المنهجية العامة

ينطلق «مروه» و «تيزيني» - منهجيا ونظريا - من « المادية التاريخية
الجدلية » ، فی بحثهما للتراث العربي . وهو منطلق يعتمد ويوفر - بدنيا
- أداة علمية تمكن - ضمن كيفية معينة - من اكتشاف ماهية التراث ،
وحدوده ، وقوانينه ، وعلاقاته ، وصيرورته . أى أنها ليست أداة ميكانيكية
الذاتية ، تضمن صحة النتائج بمجرد استخدامها فی ذاتها . ولكن كيفية
استخدام - واستيعاب - هذه الأداة تلعب دورا أساسيا فی تحديد النتيجة
العامة الأخيرة . وتصبح هذه النتيجة هي محصلة التفاعل بين الموضوعی
والذاتی فی علاقته بموضوع البحث .

وقد تكشف ذلك فی عملی «مروه» و «تيزيني» عن عدد من المزالق
النظرية العامة ، المتعارضة مع « المادية التاريخية الجدلية » ، والمؤثرة
- بلا شك - على القيمة العلمية للبناء التراثی فی كلا العاملين :

١ - الإحادية الميكانيكية : حيث العلاقة بين ظاهرتين ، أو قوتين ،
تقوم على امتلاك أحدهما لطاقة الفعل المؤثر المطلق ، واقتقاد الأخرى لكل
طاقة سوى السلب المطلق . يصبح اتجاه الفعل أحاديا ، ميكانيكيا ، قائما
على تضاد قطبي ميتافيزيقي ، بين سبب هنا ونتيجة هناك ، محكومين
بإبدية وضعيتهما تلك ، أى بنفى إمكانية تحول السبب - على نحو ما -
الى نتيجة ، وتحول النتيجة - على نحو ما - الى سبب ، فی الآن
الواحد .

يتبدى ذلك - فی عملی «مروه» و «تيزيني» - واضحا ، كمسمة غالبة على
معالجتهما للعلاقة بين الاجتماعي والثقافي ، حيث يأخذ الاجتماعي سمات
القوة المطلقة ، فيما يأخذ الثقافي سمات السلب المطلق ، لتصبح العلاقة
محكومة بالأحادية الميكانيكية . فالاجتماعي فاعل مطلقا ، والثقافي منفعل
مطلقا ، وليس ثمة إمكانية حقيقية لازدواج الدور - أو تبادل المواقع - فی الآن
الواحد . وتلك الأحادية الميكانيكية هي ما انتقدها انجلز بصدد تعليقه
على « بول بارث » فی كتابه « فلسفة التاريخ عند هيجل والهيغلبيين حتى
ماركس وهارتمان » ، حين يقرر « أن ما يفترق اليه هؤلاء السادة هو

الجدلية • أن كل ما يروونه دائما هو السبب هنا والنتيجة هناك • أما أن هذا تجريد أجوف ، وأن مثل هذه التضادات القطبية الميتافيزيقية لا وجود لها في العالم الواقعي إلا إبان الأزمات ، في حين أن العملية الواسعة بأسرها تجري في شكل الفعل والتفاعل ، وأن يكن بين قوى متفاوتة جدا - والحركة الاقتصادية هي حتى درجة بعيدة القوة الأقوى والأحسم والأكثر أولية - وأن الأشياء جميعا هنا هي نسبية وليس ثمة شيء « مطلق أبدا » - فهذا ما لا يروونه قط • وعلى نحو أكثر تخصيصا ، يضيف « فإذا كان بارث يفترض أننا ننكر أي رد فعل على الإطلاق من جانب الانعكاسات السياسية ، الخ ، على الحركة الاقتصادية نفسها ، فإنه لا يفعل سوى محاربة طواحين هوائية » (٢٦) • وتلك هي المسألة •

يتبدى أحد الوجوه الخاصة لهذه الميكانيكية في الاسقاط الآلى لـ « مخطط المراحل » على التاريخ العربي ، دون الانطلاق من نتائج بحث التاريخ العربي ذاته ، وأحيانا ، على الرغم من هذه النتائج - فـ «أقطاعية» المجتمع العربي في العصر الوسيط تنطلق من ذلك «المخطط القبرى • أى أنها - بذلك - حقيقة بدئية تسبق البحث • وهى - أيضا - فن نفس الوقت ، حقيقة ختامية ، تنهى البحث ، لا لأن المعطيات التاريخية تغضى إليها ، ولكن لأنها حقيقة مطلقة ، فى ذاتها ، تنصاع لها المعطيات فى جميع الأحوال •

ذلك يشير إلى الملمح المثالى الكامن خلف هذه التهجية ، حيث المقولة هى محددة الوضع الاجتماعى ، وحيث التصور الذاتى هو الشرط والأساس ، وحيث المقولات لاتاريخية ، مستقلة عن الأوضاع الاجتماعية المرتبطة بها ، ومن ثم - فضلاحيها عامة وشاملة •

٢ - المفاهيم الذاتية التأملية : حيث متطابق تحديد المفهوم هو التصور الذاتى التأملى ، لا الواقع الموضوعى المادى • أى أن المفهوم لا يصبح - بذلك - انفكاما وبلورة نظرية عامة لما هو موجود ماديا ، ولكن لما هو موجود تصوريا •

هكذا يبدو الأمر فيما يتعلق بمفاهيم «الأقطاع» و «نمط الانتاج الآسيوى» و «التاريخ» و «الحدث الاجتماعى» و «الحدث التاريخى» و «الثراث» • فـ «الأقطاع» يبدو - أحيانا - وكأنه أحد ملامح «نمط الانتاج الآسيوى» ، ويبدو «الآسيوى» - أحيانا - وكأنه شكل خاص

«شرقي» من أشكال «الاقطاع» ، لتزول القواصل المحددة بينهما ، فيما يغيب المفهوم العلمي لمصطلح «نمط الإنتاج» . وإذا كان هذا الخلط يرتد – في أحد جذوره الأساسية – الى اعتماد «مخطط المراحل» ، فانه يكشف – بذلك عن الملمح اللاتاريخي المتخفى وراء المصطلحات الماركسية، بالإضافة الى ما سبق أن أشرنا اليه من ملمح مثالي . فالاثنان يرتبطان ببعضهما ارتباطا ضروريا ، فيما يفضى كل منهما الى الآخر .

تتزايد الخطورة بالنسبة لمفاهيم أكثر مركزية بخصوص البحث التراثي : «التاريخ» و «التراث» ، والعلاقة بينهما ، لتوجه البنية الذاتية التأملية لهذه المفاهيم المسار العام للبحث ، وتحكمه – بدوره – بالذاتية التأملية . فـ «التاريخ» التيزيني هو اجتزاء واعتساف لـ «التاريخ» ، كما تعرفه «المادية التاريخية» ، باعتباره مفهوما محوري . وإذا كان البحث التراثي هو – في نفس الوقت – بحث «تاريخي» ، فان اجتزاء واعتساف «التاريخ» ينطوي – بذلك – على خطورة منهجية شاملة ، تهدد – جوهريا – البناء التراثي الذي يقوم عليه . فالتهديد لا يقتصر على زيف المفهوم معرفيا ، وانما يمتد الى ما يستند اليه من بناء نظري وتطبيقي .

ان العودة بالمفاهيم الى «الذاتية التأملية» تمثل عودة بالفكر العربي الى مراحل سابقة من تطوره ، لاثزال تملك – حتى الآن – حضورا مهيمنًا . أي أنها – على نحو ما – اندراج في السائد العام ، فيما كانت تطمح الى تحطيمه ، بالإسبتاد على «المادية التاريخية الجدلية» ، تلك الأداة العلمية المتقدمة . وهذه الوضعية النظرية التي تشي بافتقار التمثيل العميق للمبادئ والمفاهيم العامة لـ «المادية التاريخية الجدلية» هي ما تحتاج الى تحطيم حقيقي ، بما هي وضعية انتقالية ، على نحو يمثل نفيا جذليا لها ، في اتجاه امتلاك هذه المبادئ والمفاهيم امتلاكًا فاعلا ، يخلصها مما الحق بها ، في طريق تمثيلها عربيا . ذلك يعني ضرورة امتلاك الوعي النقدي المرفف ، الذي يميز بين الجدلي واليتافيزيقي ، التاريخي واللاتاريخي ، المادى والمثالي ، في اختلاطهم وتشابكهم . ويميز – قبل – بين اللافئات المرفوعة – دعائيا – وما يتحقق ، فعليا ، في ظلها . تلك خطوة لغرض اختلاط الحابل بالنابل المستشرى في الفكر العربي الراهن .

ومن ناحية أخرى ، يفرض عملا «مروء» و «تيزيني» علينا النظر اليهما في سياقهما التاريخي ، أي في علاقاتهما المباشرة بالرحلة الراهنة من تطور الفكر العربي ، لتتكشف لنا وضعيتهما الموضوعية العامة في هذا السياق .

هنا ، يتبدى لنا امران :

الأول : أن المزالق النظرية المنهجية التي تكشف عنها العملان ، لا ينبغي التوقف عندها الا بالقدر والشكل اللذين يساهمان في تجاوزها .
أى أنها - فى هذه الحالة - نوع من المزالق المشروعة ، ان جاز التعبير ، والطبيعية ، فى سياق التطور التاريخى للفكر العربى . ومن ثم ، يجب استبعاد كل « شخصنة » لها ، بما هى موضوعية ، محكمة بقوانين التطور الفكرى وعلاقته العامة النسبية بالتطور الاجتماعى . هنا ، يصبح التوقف عند هذه المزالق مستوجبا لاستبعاد كل محاكاة ذاتية ، او مخالاة شخصية ، من جميع الأطراف ، ليتوجه - فحسب - صوب الإضاءة النظرية المنهجية والتطبيقية ، بما هى الهم الحقيقى العام .

الثانى : ان هذه المزالق - من ثم - لاتفقد العاملين قيمتهما الفكرية التاريخية ، وان تكن قد أثبتت تاريخيتهما ، على نحو موثق . تبقى الشجاعة فى طرح المشروع - مشروع البحث الشمولى للتراث - والاقدام عليه ، كقيمة عليا تتضاعف أهميتها بالنظر الى «لافردية» المهمة ، التى تتحقق فرديا ، فى ظل حالة الاسترخاء الثقافى العام . انها - من هذه الزاوية - شهادة على شجاعة المبادرة لدى المثقف العربى التقدمى ، وشهادة - فى نفس الوقت - على حالة العجز والشلل التى تلف مؤسساتنا الثقافية العربية ، المنهمكة فى الصفائر ، أحيانا ، وفى سن التشريعات المحاصرة للمثقفين ، فى معظم الأحيان .

يبقى أن هذه المزالق هى أحد وجوه العاملين ، الذى اثر - الى حدود - على بعض الوجوه الأخرى ، دون أن يكون الوجه الوحيد - من ناحية ، ودون أن يصل تأثيره السلبى الى كل الوجوه - من ناحية أخرى . ذلك يعنى أن ثمة العديد من التحليلات والنتائج تنطوى - معرقيا - على قيمة عليا ، وغير منقوصة ، وخاصة لدى «مروه» .

يبقى - لكما قلنا ، قبلا - الوعى بخطورة البعد المنهجى ، على نحو لم يتحقق - كيفيا - من قبل . وتؤكد أهمية هذا الاعتبار بالنظر الى انطلاقه من المادية التاريخية الجدلية ، على نحو ممكن من وضع زوايا ارتكاز هامة لكل بحث تراثى قادم ، وممكن - فى نفس الوقت - من اكتشاف المزالق النظرية المنهجية ، التى يتوجب على كل بحث تراثى علمى قادم ان

يتجاوزها ، فى اتجاه استكمال البناء العلمى للتراث العربى • أى أن كل عمل تراثى علمى قادم هو - بذلك - إضافة للبناء ، وليس بدءا له •

يبقى أن الشمولية التى تحققت - لأول مرة - فى معالجة القضايا التراثية ، قد أضاعت الطريق - على نحو حاسم - أمام الأعمال القادمة • لقد تكشف الدروب والمسالك ، ورصدت الاتجاهات الرئيسية ، وتمددت القضايا المحورية • أى أن المجال الشاسع للبحث التراثى قد تكشف - نسبيا - معالنه وتخزومه • ومن هذه الزاوية ، لامتلك الاجابات المطروحة القيمة العليا ، وانما تمتلكها الاسئلة •

هكذا ، يكتسب عملا «مروه» و «تيزينى» تاريخيتهما ، ويكتسبان قيمتهما ، كبلورة مكثفة وإضافة شاملة لعند من الأعمال الهامة السابقة فى بحث التراث العربى • يكتسبان قيمتهما الكبرى كحافز على تجاوزهما ، جدليا ، صوب امتلاك التراث العربى •

وتلك هى المهمة •

هوامش الفصل الرابع

(١) يشير الرقم الأول فيما بين القوسين الى رقم الجزء ، ويشير الرقم الثاني الى رقم الصفحة . وستلتزم بنفس الطريقة - فيما بعد - فيما نورد من اقتباسات من « مروءة » . أما الاقتباسات التالية الواردة من « تيزيني » ، فسوف تنتهي برقم واحد في المتن ، محصور بين قوسين ، هو رقم الصفحة . وبيانات هملى « مروءة » و « تيزيني » هي كالآتي :

حسين مروءة ، النزعات السادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، الطبعة الرابعة ، ٢ ج ، بيروت : دار الفارابي ١٩٨١ .

طبيب تيزيني ، من التراث الى الثورة : حول نظرية مقترحة في قصيدة التراث العربي ، الطبعة الثالثة ، دمشق وبيروت : دار دمشق ودار الجيل (د ت) .
والتشديدات الواردة في الاقتباسات من المعلمين ، هي من صنيح المؤلفين ، هذا ما يشار الى غير ذلك .

(٢) رسالة ماركس الى فدا . زاسوليتش في ٨ مارس/آذار ١٨٨١ .

مراسلات ماركس وانجلز ، ترجمة فؤاد ايوب (دمشق : دار دمشق ١٩٨١) ص ٤٥٥ .

(٣) من ماركس الى هيئة تحرير « حوليات الوطن » في نوفمبر/تشرين الثاني ١٨٧٧ .

المراسلات ، ص ٣٧٢ .

(٤) من انجلز الى ماركس في ٦ يونيو/حزيران ١٨٥٢ .

المراسلات ، ص ٨٦ .

وهذه الرسالة رد على رسالة من ماركس في ٢ يونيو/حزيران ، يشير فيها الى ان « بيرنيه يعتبر بحق إن البنيكل الإسباني لجميع الظواهر في الشرق .. هو انعدام الملكية الخاصة للأرض » . ويؤكد على ان « هذا هو المفتاح الحقيقي ، حتى للعلم الشرقي » .

الرسائل ، نفس الصفحة .

(٥) جمال حمدان ، شخصية مصر ، دراسة في عبقرية المكان ، الجزء الثاني (القاهرة : عالم الكتب ١٩٨١) ص ٥٤٧ .

(٦) والتر اولبرخت ، تقلا عن (أحمد صادق مسعد محرد ومترجم) ، ست دراسات في النمط الآسيوي للانتاج ، الطبعة الأولى ، بيروت : دار الطليعة ١٩٧٩ ص ١٤٤ .

(٧) رفعت سلام ، « بحثا عن المنهج : نمو قراءة جديدة لتاريخنا العربي » ، مجلة شئون عربية ، العدد ٣١ (تونس : جامعة الدول العربية ، سبتمبر/أيلول ١٩٨٣) ص ١٦٦ .

(٨) فؤاد مرسى ، التخلف والتنمية : دراسة في التطور الاقتصادي ، الطبعة الأولى (القاهرة : دار المستقبل العربي ١٩٨٢) ص ٢٢١ ، ٢٢٤ ، على التوالي .

(٩) ماركس ، « مشاركة في نقد الاقتصاد السياسي » المقدمة ، « ضمن (ماركس وانجلز ، العمل الساجور وراس المال ودراسات اقتصادية أخرى » ترجمة فؤاد أبيب ، الطبعة الأولى ، دمشق : دار دمشق ١٩٦٤) ص ٥٣ .

(١٠) ماركس ، مقدمة كتاب « نقد الاقتصاد السياسي » ، ضمن (كارل ماركس ، نصوص حول أشكال الانتاج ما قبل الرأسمالية » ترجمة لجنة باشراف صادق جلال العظم ومراجعتها ، الطبعة الثانية ، بيروت : دار ابن خلدون ١٩٨١) ص ١٥٧ .

(١١) خطاب انجلز الى شينيت في ٢٧ أكتوبر/عشرين الأول ١٨٩٠ .

الرسائل ، ص ٥٠٣ .

(١٢) يستكمل « مروه » نظريته الميكانيكية - تلك - الى الشعر « الجاهلي » ، بأن « الشعر الجاهلي » ، إذن ، وهو في مستوى تطوره ذلك ، كشأن كل فن شعري . في مثل هذا المستوى ، انما يعكس واقع الاجتماعي بلغة مسطحة مباشرة وتفصيلية ، لانه في مرحلة من التطور غير مؤهلة لتحويل الشعر من كونه صيغة معينة لكناية الواقع الى كونه خلقا لواقع جديد فنى » (٢٧٥/١) .

وتكتشف هذه « الميكانيكية » من « لا تاريخيتها » ، في (١) أن كون الشعر « خلقا لواقع جديد فنى » ، هو مفهوم - عن الشعر - ينتمى ، عربيا ، الى الربع الأخير من قرنتنا الحالي ، بما لا يتوجب معه ، علميا ، قياس الشعر الجاهلي ، او مقارنته ، به ، بحكم تاريخية المفاهيم ، و (٢) أن هذا الحكم يعنى - في حال - تعميمه ، كميذا - أن كل شعر قال ، تاريخيا ، على الشعر « الجاهلي » ، هو - بالضرورة « التاريخية » - أعلى تطورا منه ، كالشعر « الملوكى » ، على سبيل المثال ، و (٣) أن مكس الواقع الاجتماعي بلغة مسطحة مباشرة وتفصيلية ، ليس - وفقا على الشعر « الجاهلي » - بافتراض صحة هذا الحكم النقدي - انطلاقا -

من مخطط المراحل الشعرية ، اذ تقابل نماذج عديدة أدنى تطورا شعريا منه ، لدى شعراء كالبابودي وشوقي وحافظ ، وغيرهم .

لتلحم - الفن - « الميكانيكية » مع « اللاتاريخية » ، باعتبارهما وجهين لنظرية واحدة .

(١٢) خطاب انجلز الى بلوخ في ٢١ - ٢٢ سبتمبر/أيلول ١٨٩٠ .

المراسلات ، ص ٤٩٦ .

(١٤) المرجع السابق ، ص ٤٩٥ ، وللتشديد الاول من معنى .

(١٥) خطاب انجلز الى ستاركنبورج في ٢٥ يناير / كانون الثاني ١٨٩٤ .

المراسلات ، ص ٥٤٧ .

(١٦) خطاب انجلز الى فرانز موهنج في ١٥ يوليو/تموز ١٨٩٣ .

المراسلات ، ص ٥٤٠ .

(١٧) خطاب انجلز الى بلوخ السابق ، ص ٤٩٥ .

(١٨) تشير الصفة « الفردى » - لدينا - الى الفاعل المباشر في عملية الانتاج الفكرى الفنى ، دون أن تشير الى « فردية » الانتاج الفكرى ، أى فنى اجتماعيته ، بالمعنى الكلى والشامل . انها - بمعنى ما - « فردية اجتماعية » ، يترتب عليها تمايزات واضحة عن « الجمعية - الجمعية » التى تسم البعد « الشعبى » من التراث ، دون أن ترتب انقطاما بينهما .

(١٩) انجلز ، لودفيج فيورباخ وانتاج (نهاية) الفلسفة الألمانية الكلاسيكية ، ضمن : (راشد البراوى (معرب ومعلق) ، التفسير الاشتراكي للتاريخ : مختارات من فردريك انجلز ، الطبعة الثانية ، القاهرة : دار النهضة العربية ١٩٦٨) ص ٧٣ .

(٢٠) لستنا من الجيود المقال الذى يهتف ترفض - قريبا ومبديا - أى اغافة او تمثيل للمبادئ العامة للمادية التاريخية الجدلية ، بحيث تحولها الى لاهوت جديد ، ولكن أيا منهما له شروطه ومحدداته النهجية . ولكننا نرفض - هنا ، تحديدا - التزييف المعرفى الناجم عن اصدار المفهوم المادى الجلبى للتاريخ ، والادعاء فى نفس الوقت أن « الم شروع » الذى يقدم « تميزى » مقدماته النظرية فيما نتالجه الآن ، إنما ينطلق من « المادية التاريخية الجدلية » ، ويسمى بـ « النظرية الجدلية التاريخية التراثية » . فليس ثمة - فيما نعرف - سوى « مادية تاريخية جدلية » ، هى - حقا - بمثابة « مرشد عام » ، ولكن للبناء وفقا لها ، وليس لهدمها .

(٢١) خطاب انجلز الى شميت في ٢٧ أكتوبر/تشرين الاول ١٨٩٠ .

المراسلات ، ص ٥٠٤ .

الفصل الخامس

بحثاً عن التراث « الشعبي » العربي

أولا : ماهى القضية ؟

لا نظنها مصادفة أن تجمع الأعمال الصادرة فى السنوات الأخيرة ،
والخاصة بمعالجة قضايا التراث العربى ، برغم اختلاف - بل وتناقض -
مناهجها ومنطلقاتها وتوجهاتها ، أن تجمع على موقف مشترك من التراث
«الشعبى» العربى ، فتجاهله ، أو تترفع عليه ، أو تتعاشاه ، ليتسع
مصطلح « التراث العربى » ، أو «التراث العربى - الإسلامى» ، فيشمل
« كل شئ » ، ولكنه يضيق عن «التراث الشعبى» العربى . وعندما يصبح
هذا الموقف من التراث «الشعبى» هو - وحده - ما يجمع بين هذه الكتابات
المتضاربة والمتناقضة ، فإنه - ولاشك - لا بد وأن يثير كثيرا من التساؤلات .

يقصر « محمد عماره » مصطلح « التراث » على « التراث الفكرى
العربى الإسلامى » ، بالمعنى الذى ينصرف الى الأعمال والمواقف الفكرية
لفرق أو اتجاهات محددة معلومة (المعتزلة والخوارج والمتصوفة) ومفكرين
أفراد (ابن عربى وابن رشد وابن جنى والكواكبي ومحمد عبده والطهطاوى
والأفغانى) . ويكون عنوطا بهؤلاء المفكرين الأفراد والجماعات - برغم
الاعتراف بثقلهم الفكرى - تمثيل « التراث العربى الإسلامى » التمثيل
الضحيح (١) .

ولا ترد « الأمثال العامية والمأثورات الشعبية والحكايا والأساطير
والديانات والفنون الشعبية » لدى « حسن حنفي » ، الا من قبيل الاستشهاد
بها - فحسب - على انفضال اليسار العربى عن « الجمهور » . أما
موضوعات تجنيد التراث فى « العلوم الإسلامية الأربعة » : علم الكلام ،
والفلسفة ، والتصوف ، وأصول الفقه ، وبالقالى ، لا تتطوى « الخطة
العامية » لمشروع « التراث والتجديد » على ما يشير الى استكمال البعد
« الشعبى » فى التراث (٢) .

ويعتمد « حسنين مروه » مصطلح « التراث » للدلالة على التراث الفكرى العربى الاسلامى ، الذى أبدعته الحركات او المفكرون الأعلام ، على النحو الذى يتفق فيه مع كل من محمد عماره وحسن حنفى ، رغم التناقضات المنهجية بينه وبين كل منهم ، فلا تبرز اشارة الى « شعبية التراث » ، او مغاييرته للتراث المكتوب الموثق (٣) .

ولا يختلف « أدونيس » فى تحديده للمصطلح عن التحديدات السابقة . فهو - من ناحية - يضيف اليه بعضا مما تجاهله الآخرون : « الحركات السياسية » و « الحركات الشعرية والنقدية » ، ولكنه - من ناحية أخرى - يظل على اتفاقه معهم فى استبعاد المصطلح « الشعبى » من التراث (٤) .

ويكتفى « طيب تيزينى » بالإشارة الى ما يسمى عادة بـ « التراث الشعبى » و « الفولكلور الشعبى » ، وتقرير « ان لأطرح هذه الجوانب التراثية الشعبية أهمية مبدئية فى سياق التصدى لفضايا الثورة الثقافية فى الوطن العربى ، فى قاعها الاجتماعى الموضوعى المتجسد بالثورة الاجتماعية الترحيدية فى هذا الوطن » (٥) ، دون أن يتصدى - فعليا - لوضع « هذه الجوانب التراثية الشعبية » فى سياقها المبدئى من نظريته المقترحة فى « قضية التراث العربى » .

تلتزم الكتابات السابقة نفس الموقف المشترك من « التراث الشعبى » ، برغم الصرخ - دائما - على استخدام مصطلحات « التقسيم » و « الجماهير » و « النهوض العربى » ، وبرغم تفرق الأصول الفكرية بين المادية التاريخية الجدلية ، والسلفية العقلانية ، والتحديثية العدمية . وهو موقف يهدر أحد الأبعاد الهامة والرئيسية من التراث العربى ، بما يعنى من خلل أساسى فى دلالة مفهوم « التراث العربى » ، وبما يفضى - فى الحد الأدنى - الى خلل فى الوعى بهذا التراث ، حينما يتحول الجزء الى الكل .

ولقد أتى تصحيح هذا الموقف من « غالى شكرى » حيث « التراث فى حياتنا لا يبدأ بالكلام المكتوب أو المخطوط أو المحفوظ ، المقروء أو المسمع ، وإنما هو يبدأ بتلك القيم والعادات والتقاليد ذات الطابع العملى ، الذى هذه التى تنعكس فى سلوك الأفراد والجماعات انعكاسا فعليا ، وتجري فى ممارساتهم اليومية مجرى الأشياء الطبيعية لا من قبيل الشذوذ والاستثناء » (٦) . ويدرج « غالى شكرى » هذه الحقيقة - تحليليا -

ضمن سياق فهمه لـ « التراث » ، لتحلّ وضعها الحقيقي ، وتأخذ ملامحها الرئيسية . ورغم ذلك ، يظل هذا الفهم مشوباً بالتصور القبلي المتشوّس لدى قطاعات واسعة من المثقفين العرب في نظرتهم للتراث الشعبي ، حيث يتم وصمه - ككتلة واحدة - بأنه « أيديولوجيا غيبية متكاملة تضبط أوتار السلوك الفردي والاجتماعي للأمة ضبطاً محكماً بعيداً عن روح العلم » ، بما يصل إلى حد الحكم بأن هدف الحياة ووسيلتها في المجتمع « كلاهما ينتمى إلى عصر السحر والأسطورة » ، انطلاقاً من « هذه الأيديولوجية الغيبية القابضة على زمام الأمور في المجتمع » (٧) .

ومن الوجهة المقابلة ، يظل بحث التراث الشعبي العربي - بوجه عام - مقصوراً على الأكاديميين والهواة . ورغم الجهد الهائل والضروري الذي تم إنجازه في هذا المجال ، إلا أنه يظل في الأساس جهداً في رصد ووصف ظواهر التراث الشعبي الجزئية ، في انفصالها عن الأساس الاجتماعي التاريخي الملتحمة به ، في انفصالها عن فهم نظري شامل لطبيعة التراث الشعبي ، من ناحية ، وطبيعة علاقاته بالتكوين الاجتماعي والثقافي العربي الراهن . ومن ثم ، تظل الإشكاليات الرئيسية في بحث التراث الشعبي العربي على حالها السكوني . فالكتاب والمفكرون المعنويون بقضايا التراث العربي ينظرون إليه باعتباره مجرد « فولكلور » - بالمعنى السلبي - فيتغالون على بحثه ، أو يتجاهلونه تماماً ، فيما يعتبره باحثوه الأكاديميون والهواة علماء مستقلين ، قائماً بذاته ، فيفصلونه عن جذوره التي نشأ عنها ، وعن الضرورات الاجتماعية والعرفية التي تحدد استمراره وطبيعته .

ويصبح تحليل ظواهر التراث الشعبي - بذلك - محكوماً بالأحادية . ومن ذلك ، ما يفسر به أحد الأكاديميين تضارب التفسير الشعبي للظاهرة أحياناً ، انطلاقاً من أن « المقدس » هو بحكم وضعه وصفاته كيان مزيج في نظر المعتقد الشعبي على مدى العصور (٨) . وهو ما يرى فيه المؤلف تفسيراً « علمياً أو هو تفسير موضوعي يمكن أن يقدمه الباحث العلمي من منطلق الملاحظة الموضوعية لهذه الظاهرة وظواهرها المشابهة » (٩) . ولكن مثل هذا التفسير لا يفسر تضارب التفسير الشعبي ، بقدر ما يحتاج - هو ذاته - إلى تفسير لأزدواجية « المقدس » . كما أن هذا « المقدس » لا يتصل بشئى الظواهر التراثية ، إذ ثمة ظواهر عديدة - تند عن الحصر - وخاصة فيما يخرج عن دائرة « المعتقد » ، تتنافى مع أي « مقدس » .

ويأتى عجز هذا التفسير عن التفسير من اغفال اجتماعية التفسير الشعبي وتاريخيته ، حيث التفسير - من ناحية - نتاج طبقات متعددة ، وليس طبقة واحدة . وهو - فى نفس الوقت ، من ناحية ثانية - نتاج مراحل تاريخية ، وليس مرحلة تاريخية واحدة . وهو - من ناحية ثالثة ، فى نفس الوقت - نتاج تفاعل بينات ومجتمعات متعددة فى آن . ومن ثم يكون التناقض . ويكون التفسير الأكاديمى شاهدا على دلالة مفهوم «العلمى» و « الموضوعى » لدى الأوساط الأكاديمية السائدة فى المجتمع العربى .

وينطوى هذا الوضع على عدد من الدلالات الهامة ، الخاصة بوضعية المثقفين العرب والثقافة العربية الراهنة :

الأولى : الاغتراب الفكرى والشعورى الذى يسود أوساط المثقفين العرب ، على نحو حاد وفادح ، بالقدر الذى يجسده التجاهل التام للتراث « الشعبى » العربى ، فى مقابل التوجه الكامل صوب الثقافة المكتبية «المعتبرة» . وتكون النتيجة المباشرة هى العجز عن التواصل الحقيقى ، أو اكتساب الوعى الحقيقى بوضعية الانسان العربى ، تلك الوضعية التى قند عن هذا المصطلح المبتر أو ذاك ، وخاصة اذا ماكان المصطلح يستمد جذوره المعرفية من وضعية الانسان الأوروبى فى التاريخ . ينتج عن ذلك - فى احيان كثيرة - فقدان المثقفين لرؤية المجتمع العربى - بما هو عربى تاريخيا واجتماعيا وثقافيا - واسقاط تصوراتهم عن المجتمع الأوروبى واشكالياته وآلياته واجاباته على المجتمع العربى على نحو آلى متعسف ، دون النظر الى التمايزات التاريخية على جميع المستويات . يصبح المثقف العربى - هنا - مفتريا ، متغريا ، « متأوريا » ، فاقدا للتواصل الحميم مع جوهر وجوده العام (١٠) .

الثانية : أحادية النظرة ، والتى تتجلى - هنا - فى اجتزاء التراث العربى ، ليقصر على ما أبدعه المفكرون الأفراد الاعلام ، ورفع الجزء ليحتل مكانة الكل ، واسقاط « الشعبى » من التراث . فالباحث الفرد - هنا - لا يتوفر الا على ما أبدعه نظراؤه السالفون ، لتتخلق دائرة المثقفين - على امتداد التاريخ - على انفسهم ، فلا يرون خارجها سوى ما يتصل بهم ، كمثقفين أفراد ، على نحو مباشر . ومن ثم ، تكون « الحلقة الثقافية » ، والعزلة ، فى نفس الوقت .

الثالثة : الدلالة الفكرية السياسية ، حيث الشعب والجماهير مجرد « كم » حامل ، يقتصر - بشكل تام - الى الفعالية ، ابتداء من الابداع الفكرى والفنى ، وانتهاء بالحركة الاجتماعية الفاعلة ، وحيث « الطليعة » المثقفة هى - وحدها - مصدر الفعالية الشاملة * وعن ثم تنتقى - وفقا لذلك - ضرورة التوفر على ثقافة هذا الشعب ورؤاه وتصوراتاه لذاته والعالم ، واستيعابها ، حيث ستتكفل هذه « الطليعة » بسوقه سوقا الى التقدم والنهوض ، رأسا (١١) * وفقا لذلك - ايضا - يصبح المثقفون الفاعل الرئيسى فى التاريخ ، ولا فعالية للشعب ، بما هو مجرد «كم» *

الرابعة : الانعزالية الأكاديمية ، حيث يصبح العلم فعالية مستقلة عن العلوم الأخرى ، وعن السياق الاجتماعى ، وحيث تصبح « العلمية » و « الموضوعية » مرادفا للموصفية والجزئية فى البحث ، والانعزالية عن الواقع السياسى والاجتماعى العام (١٢) *

وتكون النتائج - من ثم - قاسمة ، فيما يتعلق بالتراث العربى :

أولا : نتيجة معرفية ، حيث يصبح الوعى بالتراث مزيفا ، فى زيف نقطة الإنطلاق الأولى التى تقصر مصطلح « التراث العربى » على تراث المفكرين الأفراد فحسب ، فيما تسقط « الشعبى » منه * يمكن الزيف - هنا - فى إفتقاد النظرة الشمولية الى التراث ، فى وحدته الجدلية بين ما هو «شعبى» وما هو «فردى» (١٣) ، واعتماد الذهنية الذاتية أساسا لتحديد ماهية التراث ، وفقا للتصور الذاتى ، لا وفقا لواقع هذا التراث الموضوعى * ولا يقتصر الأمر على ذلك ، بل ثمة من يسقط جوانب هامة من التراث « الفردى » لحساب جوانب أخرى ، ومن يعلى من شأن هذا الوجه التراثى مهملا الآخر ، وفقا للميول الفردية المتباينة ، بحيث يصبح مصطلح «التراث العربى» - وفقا لذلك - دالا ، فى أغلب الأحيان ، على الجانب الفلسفى ، دون الجوانب الأخرى *

لا تحقق جزئية النظرة وذاتيتها معرفة موضوعية بالتراث ، حتى وإن بدت المعرفة بجزئية معينة منه مستندة على النظرة العلمية ، حيث وحدة التراث غير قابلة للاختزال ، وشموليته للاختصار *

ثانيا : نتيجة عملية ، حيث يقضى إسقاط «الشعبى» من التراث الى إفتقاد الوعى بثقافة الجماهير وتصوراتها ورؤاها وأفكارها ، ودوافعها

الثقافية على اتخاذ المواقف المختلفة ، فيتم الانفصال الكلى بين «الطليعة» - التى تحولت الى «صفوة» - وبين الجماهير المنوط بها عمليات التغيير السياسى ، لتتخذ هذه «الطليعة» - الصفوة « دورها فى تحويل الوعى والقيادة ، فيفقد - بالتالى - مبرر وجودها الحقيقى . فدوافع الجماهير على الحركة والفعل لا تنحصر فى الدوافع الاقتصادية ، وإنما تتخطاها - دون ان تسقطها - الى «دوافع شمولية» متداخلة، تلعب فيها القيم والأفكار التراثية - أحيانا - دورا رئيسيا حاسما .

ومن هنا ، يتحول « التقدم » و « الثورة » و « النهضة » ... الخ ، فى العلاقة بالجماهير ، الى كلمات تفقد أى مضمون حقيقى ، إذا ما اقترنت بالجهل بثقافة هذه الجماهير ، الى الحد الذى يثير سخريتها ، كما تعبّر عنه أحيانا فى « بلاش فلسفة » . وتستحيل العلاقة - بذلك - الى انفصال ضمن دوائر مغلقة على ذاتها .

ثانيا : اشكاليات التراث الشعبى العربى

(١)

لا يقتصر مفهوم «التراث الشعبى» على تلك المنظومة من الأفكار والرؤى والتصورات الشعبية ، التى تغلب عليها الطبيعة الإعتقادية ، بل يمتد الى دوائر الممارسات والعادات الملوكية ، ووسائل هذه الممارسات والعادات . ذلك يعنى ان المفهوم يشتمل على الآداب والفنون (كالشعر والرقص والغناء) والمعتقدات (كالاعتقاد فى السحر والجان والأولياء) والقيم والعادات والتقاليد (كزيارة المقابر والاحتفالات الدينية) والممارسات ذات الطبيعة الإعتقادية (كالزائر والطب الشعبى) (١٤) .

ولا يقتصر المفهوم - تاريخيا - على ما ينحصر اليقينا من مرحلة معينة ، أو ابتداء منها ، على نحو ما يصنع البعض بالنسبة للتراث المكتوب (١٥) ، بل ينطوى على نتاج جميع المراحل التاريخية التى مرت بها المنطقة ، ابتداء من أول اجتماع أنسانى عرقته المنطقة ، وحتى وقتنا الراهن . فالتراث - بما هو خبرة أنسانية متراكمة ومتخولة - يبدأ مع نشأة المجتمع الإنسانى الأول ، متحولا معه ، ومتخذاً أشكاله المتباينة . ذلك يعنى ان عناصر التراث الأسطورى والوثنى تمثل جوانب فعلية من تراثنا الشعبى ، وخاصة إذا ما تبينا - على نحو ما سيأتى لاحقا - أنها تمتلك حضورا وفعالية ساحقة فى المعتقد والممارسة البريية المعاصرة .

كما لا يقتصر المفهوم - أيضا - على ما ينحدر إلينا من «حضارة» معينة ، أو ابتداء منها ، بل يستوعب نتاج جميع «الحضارات» المختلفة التي ازدهرت لدى شعوب المنطقة كالفراعنة والآشوريين والسومريين والفينيقيين ، الخ . ويعنى ذلك - ضمن ما يعنى - أن تراث إحدى الحضارات القديمة لا يعتبر وقفا على شعب هذه الحضارة ، على نحو ينفي فعاليتها بالنسبة للشعوب الأخرى ، أو ينفي دور التفاعل الثقافي بين شعوب المنطقة في نشأة هذا التراث . فترات هذه الحضارة أو تلك هو ملك حقيقي لشعوب المنطقة العربية كلها ، لسببين تاريخيين :

الأول : إن كتب التاريخ الموثقة تذخر بالشواهد العديدة على قدم العلاقات المؤثرة بين شعوب المنطقة ، حيث يرى البعض أن أقدم العلاقات التاريخية بين مصر وسوريا ترجع إلى عهد الملك سنقر (حوالي ٢٧٥٠ ق م) ، وترجع الصلات بين مصر وبلاد ما بين النهرين إلى أواخر الألف الرابع قبل الميلاد ، وترجع العلاقات بين المصريين وبلاد بين الرافدين إلى الألف الثالث قبل الميلاد (١٦) . وهى علاقات وصلت إلى حد نقل الآلهة من مكان لآخر قبل الإسلام ، بما يعنى من تأثيرات مؤكدة فى تصورات العالم والذات ، وتأثيرات لغوية متبادلة . وقد شهدت هذه العلاقات تطورا حاسما مع نشر الإسلام خارج الحجاز ، بما وصل معه مجموع القبائل والبطون العربية التى وفدت إلى مصر وأقامت بها ، سواء مع الفتح أو بعده إلى ٢٤٤ قبيلة وبلغنا ، من بينها قبائل تكاد تكون هاجرت برمتها إلى مصر (١٧) .

الثانى : إن توحيد هذه الشعوب فى ظل الدولة الإسلامية ، وسيادة اللغة العربية على اللغات المحلية لتصبح اللغة المشتركة ، وتذليل مصاعب الانتقال بين المناطق المختلفة ، قد أدى إلى تعميم تراث الحضارات السابقة على الإسلام ، وإلى تكثيفه وصهره فى تراث الحضارة الجديدة الإسلامية .

يمتلك التراث الشعبى العربى - بذلك - ملامحه الموضوعية الشاملة ، فى شمولية التكوين ، وشمولية التاريخ ، وشمولية الجغرافيا .

تمتد وحدة التراث الشعبى العربى من التساريخ والجغرافيا إلى الشكل والمضمون ، فى وحدة الأساطير والحكايات والمعتقدات والممارسات الشعبية . أما الأشكال التراثية الأخرى التى تعتمد على أدوات « محلية » ،

متميزة - نسبيا - كفنون الغناء والرقص والأمثال والنكت ، فلا تعدم
أسس الوحدة المشتركة ، فاشكال التعبير المختلفة فى الآلب الشعبى تجد
أساسا قويا للوحدة فى انبثاقها عن الأصل اللغوى الفصحى ، واستمرارية
هذا الأصل الفاعلة فى الحياة الثقافية العربية ، بما يقلص من أثر
الانشعابات اللغوية الى لهجات محلية ، الى الحد الذى تصبح فيه العامية
شكلا من اشكال الفصحى ، او حالة من حالاتها ، تستمد منها الألفاظ
والعلاقات والتعبيرات اللغوية (١٨) . فاللهجات العامية التى تشعبت عن
الفصحى فى العراق والشام والحجاز واليمن وبلاد المغرب ومصر
والسودان لا يوجد بينها الا فروق ضئيلة فى نظام تكوين الجملة وتغيير
البنية وقواعد الاشتقاق والجمع والتأنيث والتصغير . . وما الى ذلك (١٩) .
وليس من شك فى أن التطور اللغوى من ناحية الواقع يختلف عما حدث
لاوربا فى فترة القوميات ، لأن اللغات الأوربية كانت تختلف فى كثير
من الأحيان اختلاف نوع لا اختلاف درجة . أما اللهجات العربية
فالاختلاف بينها لا يعدو أن يكون اختلافا فى المخارج وبعض الألفاظ
والدلالات (٢٠) .

على أن اختلاف لغة الكتابة عن لغة الحديث لا ينطوى على شيء
من الشذوذ حتى نتلمس له علاجا بل هو السنة الطبيعية فى اللغات (٢١) ،
حيث تقضى نوايس اللغات أنه متى انتشرت اللغة فى مناطق واسعة من
الأرض وتكلم بها طوائف مختلفة من الناس ، استحالت عليها الاحتفاظ
بوحدة الأولى أصدا طويلا ، بل لا تلبث أن تتشعب الى لهجات . بل
لقد عرفت العامية فى العصر الجاهلى والعصر الأموى فضلا عن العصر
العباسى . . ومع ذلك لم تؤثر فى اللغة الفصحى ، ولم تطرح مشكلة
عويصة على الناطقين باللغة والكاتبين بها (٢٢) .

ولعل نظرة على « الأمثال الشعبية » فى البلدان العربية المختلفة تكون
كفيلة باضاءة المشتركات التراثية ، تجرية وفكرا ولغة ، على نحو ما يوضحه
الجدول التالى : (٢٣) .

المشوي	البل المشوي	البل المشوي	البل المشوي
<p>من يقال شيئا لا حاجة به اليه</p> <p>من يشكو وهو المذنب</p> <p>في انقسام المجتمع</p> <p>في نسبة النظر الى الاشياء</p> <p>لكل مقدمة نتيجة لازمة</p> <p>في العلاقة بين التقيدين</p> <p>من لا يملك الحق يمنع الحق من امله</p> <p>سوء الحال رغم القدرة</p> <p>من ينمط فيما لا جدوى من ورائه</p> <p>في وصف القدرة على السلب</p> <p>التوسع في العمل قبل الاران</p> <p>الحجج الواضحة عن تحقيق الحلبي</p> <p>الوقوع في شيء يعلم الاحتراس الشديد</p>	<p>الله كعصى القول الى ما عذرو</p> <p>سنان</p> <p>شربته ويكي ويبقى واشتكي</p> <p>ادابنا التيران ، سقط الله على البرواق</p> <p>المقروس في عين امة فزال</p> <p>الى فيه الغز كيز</p> <p>الاخضر الكحرق باليابسة</p> <p>في صفنا وينشأ</p> <p>سبع صنائع ، والرزق ضائع</p> <p>كثير الحركة ، قليل البركة</p> <p>تدرك الكملة من العين</p> <p>كثير الشككة قبل البهيمة</p> <p>العين بصيرة واليد قصيرة</p> <p>اللى عصفه المفق كخافس</p> <p>الشريط</p>	<p>يهدى الملق الى بلا ودان</p> <p>غريب ويكي وسبق واشتكي</p> <p>شاس ياكلوا البلج وناس يثروا يثروا</p> <p>القره في عين امة فزال</p> <p>الى شاييل قويه تنز عليه</p> <p>البلل يعم والرحمة تفس</p> <p>اللال حال ابونسا ، والغرب يثرون</p> <p>سبع صنائع والبخت ضائع</p> <p>كثير الحركة قليل البركة</p> <p>يسرق الكحل من العين</p> <p>قبل ما يقتري البقرة بني الدود</p> <p>العين بصيرة واليد قصيرة</p> <p>اللى قرصه الشبان يخافس</p> <p>الجل</p>	<p>الله يطفى الجوز الى ما عذوه</p> <p>سنان</p> <p>فستري ويكي ، وسببتي واشتكي</p> <p>ناس تاكل مهاج وناس تتلق مهاج</p> <p>القره بين امة فزال</p> <p>اللى تمت ابله عز يعمع</p> <p>الاخضر يعم على اليابس</p> <p>فوق حقه دقه</p> <p>سبع صنائع والبخت ضائع</p> <p>كثير الحركة ، قليل البركة</p> <p>يظفر من الحاف نعال</p> <p>يغضر المطة قبل الحصان</p> <p>العين بصيرة واليد قصيرة</p> <p>اللى لاشقه الحية يخاف من الحبل</p>

المعنى	المثل المعربى	المثل العربى	المثل العراقى
<p>فى ضرورة عدم تجاوز الحدود من يحاول الإصلاح في التسوية المعرفة اساس التقييم فى الصبر الجبى لا يكلف احد من عبوه فى شدة البلائة فى الجهد الذى يجنى الآخرون شاره فى التناسب بين الأشياء فى عدم الافتقار بالثمن البضن</p>	<p>إلا قلنا لكم: سنبينا لامتلكناش عبيد جا عليه صاه غدا نمنقك 1 الكون ، بعده نمنقك 1 الكون الى ما عرفتكم صام عام وفطر على جرادة مول القول ما كقول غير طياب كثير من الحبة قبة اخدم يا الحسن للناس طالح الجك فى الماء ، ولقى قطاه ثم مك رخصه تقلى لعمه</p>	<p>ان كان مساهبك عسل ما تمسوش كله جاكلها صاهما موت يا حمار لا يملك الملق الى ما عرفتكم يجهلك صام عام وفطر على بعله ما عيش يقول عن عسله حاض يعمل من الحبة قبة امرى يا مشكاح الى قاصد مرتاح كل بركة ولها بلعون ما يترك رخصه ترمى لعمه</p>	<p>اذا منقك حل ، لا تاكله كله راد ياكلها صاهما عيش يا حمار لا يملك الربيع الى ما عرفتكم ما يملك صام عام وفطر على جربه ما عيش يقول : لئنه حاض يسوى من الحباية كباية يامن تعب ، ويا من شقى ، ويا من على الحاضر لى ما الرقة لها البايوش تثور على رخصه ، تسدب بالرب لعمه</p>

تتكشف المشتركات فى الأمثال من خلال أربعة ملامح :

(أ) التطابق الكلى بين المثل ونظرائه ، معنى ولغة .

(ب) التطابق المنقوص ، حيث يقوم وجه الاختلاف على زيادة أو نقصان حرف أو حرفين ، فيما يظل المعنى واحدا .

(ج) التطابق فى المعنى ، والاختلاف فى الألفاظ .

(د) ندرة - ان لم يكن انتفاء وجود - الفاظ غير عربية .

ينتفى - أنن - خطر العامية المزعوم على العربية الفصحى ، من ناحية ، وعلى الانتماء القومى ، من ناحية ثانية ، لتصبح العامية بعدا من أبعاد الفصحى ، وشارة على حيوية الشعب العربى ، وظاهرة تاريخية موضوعية لا تخضع للميول والارادة الفردية فى تقليصها أو نشرها ، بما هى نتاج اجتماعى تاريخى ، يخضع لما ينتظم المجتمعات من قوانين .

(٣)

ولا يعنى ماسبق انتفاء التمايزات المختلفة بين تراث البلدان العربية ، كما لا يعنى أن وحدة التراث الشعبى العربى مطلقة ، مغلفة على ذاتها ، بل يعنى أن الأسس المادية لهذه الوحدة - بالمعنى النسبى - راسخة ، ممتدة فى التاريخ والمجتمع ، منطقية - فى نفس الوقت - على التمايزات الداخلية . لا تصبح هذه التمايزات نقیضا للوحدة ، وإنما تصبح أساسا من أسسها ، وبسة من سماتها ، أو هى الوجه الآخر المتجادل مع الوحدة .

ولعل ما يؤكد هذا الأمر هو وعینا بالتمايزات التراثية - والثقافية عامة - داخل البلد العربى الواحد ، دون تهديد وحدته الثقافية . فمناطق النوبة المصرية - فى أقصى الجنوب - تختلف فى اللهجة والمعادن والتقاليد والأفكار والتصورات ، الخ عن محافظات الصعيد الأوسط ، التى تختلف ، بدورها ، عن القاهرة والجيزة ، فيما تختلفان عن محافظات الوجه البحرى ، التى تختلف ، بالتالى ، عن المحافظات الساحلية . ولكن هذه الاختلافات تتحقق ضمن إطار أعم من وحدة شاملة ، يستوعبها ، ويخيلها الى أداة ثراء وجودى ، لا أداة انفصال .

وتتعدى هذه التمايزات حدود التقسيمات الجغرافية ، أو الادارية
في البلد الواحد ، لتمتد الى الانقسامات الطبيعية والفئوية المختلفة (٢٤)
ليصبح التراث الشعبي - في البلد الواحد - شبكة من التعارضات
والتناقضات المركبة والمتجاذلة ، والتي تشد خيوطها المنقاطعة وحدة هذا
التعارضات ذاتها ، والفعاليات المتبادلة فيما بينها ، من ناحية ، والوحدة
التاريخية والاجتماعية الشاملة التي تؤلف فيما بينها ، من ناحية أخرى .

ولعل الأمر - فيما يتصل بالتمايزات الداخلية ضمن وحدة التراث
الشعبي العربي - ينطوي على وضع مماثل . فالتمايز - وهو ما لا يجوز
قلبه الى امتياز - بين التراث الشعبي المصري ونظيره في أى بلد من
البلدان العربية ، يقوم على التمايز الموضوعى بين التاريخ الاجتماعى
الاقتصادى الثقافى بين كل من البلدين ، وقواه الفاعلة ، وأشكال العلاقات
المتبادلة والمؤثرات الخارجية الخاصة ، ونتائجها ، وما تمخضت عنه
هذه المكونات من نتائج .

فلا شك أن «الفرعونية» - على سبيل المثال - لا تزال حاضرة فى
الممارسات والمعتقدات الشعبية المصرية . والتقويم القبطى - المنحدر عن
أصل فرعونى - لا يزال قائما ، ابتداء من الفلاح المصرى الذى يعتمد عليه
فى الزراعة ، وانتهاء بالصحافة الحكومية التى تضعه - بجانب التقويمين،
الهجري والميلادى - فى صدر صفحاتها ، مروراً باستخدامه - مرقيا -
فى تحديد حالة الطقس المتغيرة ، فيما يتخطى الضرورة الزراعية . كما
لا زال الاهتمام الفرعونى الحاد بالممارسات الجنائزية ساريا ، الى الحد
الذى تمثلت فيه الصحافة الرسمية الى تخصيص صفحات كاملة - يوميا -
للوفيات والتعازى ، بما ينطوى عليه ذلك - صحفيا - من وضع فريد .
ويصف « ميروودوت » ممارسات المصريين فى العهد الفرعونى للطقوس
الجنائزية ، بأنه يوم يموت رجل ذو مكانة يهيل نساء البيت الطين على
رؤوسهن وأحيانا يلطخن به وجوههن . وبعد ذلك يتركن الجثة فى البيت
ويمنضين فى طرقات البلدة ، وثيابهن ملمومة ، ومواضع أجسامهن
معراة ، وصنوبرهن مكشوفة ، وهن يلمعن الصدور أثناء السير ،
وتتضم اليهن قريباتهن ويفعلن المثل ، وكذلك يطفى الرجال وجوههم
بالطين ويلطمون الصدور (٢٥) . وما تزال نفس هذه الممارسات هى
مايجرى فى الجنائز الريفية المصرية ، حيث تلتطخ النساء وجوههن

بالطين ويشققن الجيوب ويلطمن الصدور والخدود ، ويضرين الدفوف ، ويلبسن السواد ويهلن على هاماتهن التراب والرماد ، ويهجر الرجال مضاجع الزوجية ، ويطلقون شعر اللحية والراس طوال فترة الجنان ، ومنهم من يصبغ عمامته بالنيلة أو يحفرها بالتراب (٢٦) .

وتجد عادة ارسال الشكاوى الى « نوى النفوذ والسلطان » جذورها الطبيعية في مصر الفرعونية ، والتي تمثل « شكاوى الفلاح الفصيح » نموذجها الراقى (٢٧) . كما تجد ظاهرة ارسال الشكاوى والتظلمات الى الموتى ، والمنتشرة في مصر المعاصرة ، اصولها عند المصريين القدامى الذين كانوا يعتقدون اعتقادا راسخا بان للموتى نفوذا كبيرا الى درجة انهم يؤثرون في مصائر الاحياء في السراء والضراء (٢٨) .

لا معنى ذلك - بطبيعة الحال - ان المكونات الفرعونية في التراث الشعبي المصري ، تمارس حضورها الراهن ، مستقلة عما ينتمى الى مراحل تاريخية لاحقة ، بل معنى ان التراث الفرعوني ، بما هو ظاهرة تاريخية مصرية خاصة - قد تجادل مع تراث المراحل التاريخية اللاحقة ، لينتج - في النهاية - مركبا تراثيا مصرية خاصا ، تمثل « الفرعونية » احدى حلقاته الرئيسية .

ومن ناحية اخرى ، فيقدر ما تمثل « الفرعونية » سمة مصرية تاريخية خاصة - كالبابلية والاشورية بالنسبة للعراق - بقدر ما تنضوي هي ذاتها ، في وحدة تطور المجتمعات الانسانية ، ومن بينها المجتمعات التي تعربت ، فيما بعد ١٠٠٠ ان المرحلة الحضارية التي عاشت « الفرعونية » في ظلها ، وانتجت خلالها تراثها ، لم تكن وفقا على مصر ، وانما كانت مرحلة عامة للتطور الانساني كله . وعلى ذلك ، يمكننا ان نرى شعبي مصر ووادي الرافدين وقد اتفقا - ضمن ما اتفقا - في المعطيات الاساسية في النظر الى العالم ، من ان الفرد جزء من المجتمع مغروس في الطبيعة ، وان الطبيعة هي الالهة (٢٩) ، وان الالهة تحمل الملامح الانسانية المباشرة في التفكير والتأنيث والتناسل ، والحزن والغضب ، وارتكاب الخطا والخديعة ، والدخول في الصراعات المتبادلة فيما بينها ، والتحول من موقف لآخر . وبذلك لا تصبح التمايزات انفصالا عن سياق تاريخي عام ومشترك ، وانما تصبح تحقيقا خاصا لهذا السياق ، بما ينطوي عليه ذلك من علاقة جدلية بين « الخاص » و « العام » .

ولعل أحد مقومات الاستخفاف السائد لدى المثقفين - والمتعلمين عامة - بالتراث الشعبي يكمن في الموقف الاستملائي من الطبقات الدنيا في المجتمع ، لتنتشر فكرة أن التفكير الشعبي بسيط لا ينزل الى الأعماق كما لا يحلق في الخيال - ويعالج المشاكل الحياتية في صورتها الأولى - حيث المجتمع الشعبي شبه منعزل أو محدود التفكير أو لم يحصل على قدر كاف من الثقافة (٣) ، وحيث البيئة شعبية تعيش حياتها يوما بيوم وساعة بساعة وليس لديها الوقت الذي تستهلكه في البحث عن الحقيقة (٣١) .

وإذا كان مثل هذا الموقف يكشف عن حقيقة الانتماء الاجتماعي والتوجه الأيديولوجي ، فإنه يكشف - من جهة أخرى - عن افتقاده لأوليات النظر العلمي ، حيث لا يمكن - عمليا - وصم مجتمع ما بأنه محدود التفكير ، الا بالاستناد على المنطق العنصري في تقسيم الشعوب والمجتمعات - ف «تفكير» مجتمع ما - كاصطلاح - هو بمثابة اسقاط لخاصية فردية على وضع عمومي ، لا يمثل حاصل جمع أفراد ، بما يعني خروجه على كل مقياس فردي ، وضرورة البحث عن مقياسه الخاص - كما أن «تفكير» فرد ما ليس محكوما بالسكونية الأبدية ، التي تصلح مبررا لموصفه - مرة واحدة وإلى الأبد - بالمحدودية ، بما يعني إلغاء جوهر الوجود الانساني : التحول -

ومن ناحية أخرى ، فإن مثل هذا الموقف ينطلق من مقارنة مغلوطة - جذريا - بين التراث «الشعبي» والتراث «الفردى» ، ومن فهم مغلوط - جذريا ، أيضا - لمفهوم «الثقافة» ، الذي ينحو الى اعتبارها مكتسبا من خارج المجتمع ، على النحو الذي يشابه علاقة الدراسة الجامعية بمجتمع القرية البعيد ، لتأخذ «الثقافة» معنى التعليم النظامي الرسمي ، الذي يهدر كافة أشكال الوعي بالذات والعالم ، والمتحققة من خلال العلاقات المباشرة وغير المباشرة بين المجتمع والطبيعة ، وبين التكوينات الداخلية للمجتمع وبعضها البعض ، طوال التاريخ الانساني - يتكشف ذلك عن أن جميع المجتمعات ، وجميع التكوينات الاجتماعية التي عرفها التطور الانساني تملك ثقافتها الخاصة ، المتخلقة من أوضاعها الخاصة ، دون أن تكون «الثقافة» مفهوما مجردا ، قابلا - أو غير قابل - للتحقق في انفصال عن ملامسته الاجتماعية - يتكشف ذلك ، أيضا ، عن أن جميع البشر - على مايقول «جرامشى» عن حق - مثقفون ، مع الاستدراك بأن جميع البشر لا يمارسون وظيفة المثقفين في المجتمع (٣٢) .

وتكمن جذرية الخلط في المقارنة بين التراث «الشعبي» و«الفردى» ،
في أنها تهدر - أو تغفل - عن الطبيعة المختلفة لكل منهما «الشعبية»
و «الفردية» - ليصبح الفردى أنموذجاً ومقياساً قليباً للشعبي ، فيما
تفرض الطبيعة المغايرة لكل منهما معالجة كل في سياقه الخاص ،
والعلاقات المتبادلة بينهما ، والتي تتخطى المقارنة المدرسية ، وكشف
حقائقهما الداخلية . وذلك ما سيضئ تكامل الشعبي والفردى ، وتفاعلهما
المشترك ، وإن لم يتحقق التجانس البنوي بينهما ، على أسس من
القاعدة الاجتماعية المشتركة ، والقانون المشترك في الاستقلال النسبي
للأشكال الثقافية عن أساسها المادي ، وأيضا على أساس من قاعدة
التطور غير المتكافئ للأشكال الثقافية المختلفة ، في ضوء الوعي بتمايز
الطبيعتين .

ثالثا : في بنية التراث الشعبي العربي

« بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين السلام عليكم ورحمة الله
وبركاته . بعد أن أقرأ للفاطمة أرسل إليك يا من حكمت لأمك وإبوك أنا
هدى بنت نبيها أرجوك واقع في عرضك أن تهدي سيد بن فاطمة لي أنا
هدى بنت نبيها ويتزوجني أنا سئت عليك النبي إن تلحلوا (تستحلّه)
ويقول أتزوج هدى بنت نبيها أنا وقعت في عرضك تمشي هذا الطريق
ويقوت (بقوة) الله ويقوتك تبين لي وتخليه (تجعله) يقول أتزوج هدى
بنت نبيها . وتبعد عني ولاد الحرام (الحرام) إلى (إلى : الذين) بيوقفوا
حالي وسئت إليك (وسطت إليك) النبي انتخلي (أن تجعل) على بن نفيسة
ياخذ هدى بنت نبيها لسيد ابنه وتهديه يقوت الله وقوتك وأنا هدى بنت
نبيها وقعت في عرضك . ملحوظة وأن الرجل أبوه ييجي (يجيء) ويقول
هاخذ هدى لسيد ابني هدى بنت نبيها لسيد ابن فاطمة يقوت الله أن
تكون من نساء (نسائه) » (٣٣) .

تكشف الرسالة السابقة المرسلة إلى الامام الشافعي - المتوفى عام
٢٠٤هـ / ٨١٩م - من فتاة مصرية تعيش في الربع الثالث من القرن
العشرين ، كما تكشف شواهد أخرى عديدة ، عن عدة أبعاد متداخلة
من بنية التراث الشعبي العربي ، أبعاد لا تستقل عن بعضها البعض ،
وانما تندمج - رغم التناقضات ، ومن خلالها - في وحدة مركبة .

● البعد الأول :

ان التراث الشعبى ينطوى على ما يرجع - اجتماعيا - الى الطورين الوحشى والبربرى من حضارة ما قبل التاريخ ، حيث يتجلى - فى اكثر من موضع من الرسالة - اثبات علاقة النسب من ناحية الأم . - وهو الأمر الذى كان سائدا عند جميع الشعوب المتوحشة ، والشعوب التى بلغت الدرجة الدنيا من البربرية ، حيث كان اثبات الاصل - فى ظل الزواج الجماعى - غير قابل للتحقق الا من خلال خط الأم . فالفتاة - فى الرسالة السابقة - هى « هدى بنت نبيها » ، والشاب هو « سيد بن قاطمة » ، أما والده فهو « على بن تقيسه » . ويرغم مرور آلاف السنوات على اندثار الزواج الجماعى وقرار الزواج الأحادى - وهو ما يفترض التحول الى اثبات علاقة النسب من خلال خط الأب ، الأمر الذى تحقق فعلا فى الأوراق والسجلات الرسمية - الا أن خط الأم لا يزال منتشرا فى اثبات النسب على طول الريف المصرى ، على الاقل ، فى الاستخدام اليرمى .

ومن ناحية أخرى ، يتكشف أن مرسلى مثل هذه الرسالة يخاطبون « الإمام الشافعى » وكأنه شخص حى . وأنهم يخلعون عليه فى معظم الأحيان القاب التعظيم وكأنه شخص ذو سلطان يعيش بينهم . وأن بعض المرسلين لا يكتب اسمه مكتفيا ببعض الأسماء الرمزية أهمها « العارف لا يعرف » وكأنه يعنى أن الإمام الشافعى يعرف كل شيء فهو ليس فى حاجة الى أن يعرف بشيء . ومنهم من لا ينكر المشكو فى حقه لأنه لا يعرفه ، ولكنه اذ يخاطب « الإمام الشافعى » موقن ، صراحة أو ضمنا ، أن الإمام لابد أن يعلم بصفة شخصية هذا المشكو فى حقه . . . ومنهم من لا يذكر موضوع الشكوى أو الطلب أو بعض التفاصيل عن ذلك معتمدا على قراءة الإمام الشافعى والهامه . . ويؤكد مرسلو الرسائل المشار إليها فى رسائلهم تعدد اختصاصات «الإمام الشافعى» . فهم اذ يشكون اليه ، تجدهم يبرزون قدرة « الإمام الشافعى » على النظر فى شكوى الاعتداء على الأموال ، وفى شكوى الاعتداء على الأشخاص ، وفى الشكاوى المتعلقة بمشاكل الاسرة أو بمشاكل العمل . وهم اذ يطلبون منه طلبات ، تجدهم يظهرين قدرة « الإمام الشافعى » على الانتقام لهم من اعدائهم بكل وسيلة من وسائل الانتقام ، قدرة قد يقوم بها بشر أو قدرة خارقة ليست فى مستوى قدرات البشر . أو يظهرين أن « الإمام

الشافعى « قادر على أن يحكم بينهم وبين أعدائهم بالعدل وأنه قادر على رفع الظلم الذى يحيق ببعضهم » و « الامام الشافعى » عندهم قادر أيضا على نقل من يريد أن ينقل من مكان الى آخر وعلى اجابة طلب من يريد عملا أو يرغب فى العودة الى عمل • وهو قادر على الشفاء من المرض ، وعلى تشجيع رجل ليتزوج من أخرى ، وعلى اعادة شخص غائب أو شيء مفقود • وهو قادر على فناء (لقناء) «اسرائيل» • وأخيرا هو قادر على عقد جلسة هيئة المحكمة الباطنية(٢٤) •

وقد وجد المكاتب توسل بعض مرسلى الرسائل بـ «الامام الشافعى» الى الله جل وعلا ، ووجد فى الوقت نفسه التوسل بـ « الامام الشافعى » الى النبى • ومن الغريب أن وجد الكاتب بعض مرسلى الرسائل يتوسل بالأولياء الى « الامام الشافعى»(٢٥) •

ذلك كله – وغيره من النماذج العديدة المماثلة – يعنى عددا من الحقائق :

الأولى : ان «الدين» يأخذ فى المعتقد الشعبى شكلا مقابلا لشكله الرسمى ، المتعارف عليه فى النصوص الدينية الرئيسية ، أو تفسيراتها لدى الفقهاء المعتمدين من قبل المؤسسات الرسمية ، الى الحد الذى يصل الى تكوين «دين شعبى» • يندمج فى هذا الدين «الشعبى» العديد من المعتقدات التى ترجع أصولها الى مراحل أقدم – فى تطور الفكر الانسانى – من ظهور الأديان الكبرى • ذلك لا يعنى التناقض التام بين الدينين ، ولكنه يشير – من زاوية أخرى – الى التفاعل الجدلى بين الدين الوافد والمعتقدات الدينية القائمة ، وما يحدث من عملية تكيف ومواءمة ، يتحول كل منهما – خلالها ، الى هذا الحد أو ذاك – عن أصوله وأشكاله، لينتج مركب دينى جديد ، يرتبط بكل منهما ، ويفصل عنه فى أن • ويلعب العمق التاريخى ، الفاعل اجتماعيا ، للمعتقد أو الدين دورا كبيرا فى تحديد وضعيته بالنسبة لهذا المركب الدينى الجديد • كما تلعب طبيعة المعتقد أو الدين الوافد ، ومدى تعارضها أو توافقها مع طبيعة المعتقد أو الدين السائد دورا مكملا •

ومن ناحية أخرى ، فإن اتخاذ المعتقد الشعبى السابق على الدين الرسمى « شكل» الدين ، معدلا من صياغاته ، يصبح ضرورة لضمان استمراريته وسط بيئة الدين الجديد ، وعدم معارضة رجال الدين

الرسميين له • ذلك ما يتبدى - على سبيل المثال - فى تلك العادة المصرية القديمة فى ارسال الرسائل الى الموتى ، والتي تحولت - فى ظل الاسلام - الى كبار الأولياء المسلمين ، بديلا عن الموتى من الأقارب فى العهد الفرعونى ، الذين انتقلت قدراتهم الخارقة فى تقرير مصائر الاحياء الى الأولياء المسلمين ، فيما بعد •

الثانية : ان أغلب المعتقدات الشعبية - كالاعتقاد فى « كرامة » الأولياء ، والسحر ، والاحلام ، والجن ، والارواح والكائنات فسوق الطبيعية • الخ - بالاضافة الى أغلب الممارسات والتقاليد والعادات المرتبطة بها ، كزيارة المقابر والاضرحة ، وتقديم النذور ، ونحر الذبائح ، وتلاوة الرقى ، واستخدام الأحجية والتمايم والتعاويذ • الخ ، تنتمى الى عصر السحر وممارساته • فتوسل البعض بالأولياء الى الامام الشافعى ، او بالامام الشافعى الى الله ، او الى النبى ، او التوسل بالله او النبى الى الامام الشافعى ، يكشف عن وحدة العالم السحرية • فالموتى يمتلكون القدرة على الفعل الدائم ، لأنها امتداد لقدرتهم فى الحياة ، ولأن الموت يأخذ شكل الانتقال الجسدى الى حياة أخرى ، لا تختلف عن الأولى سوى بالاختفاء الجسدى • والقوى الفاعلة تتبادل مواقع الفعالية الأولى ومدامها وكيفياتها ، اذ تشترك - بدينا - فى القدرة ، واذ لا انفصال قاطعا فيما بينها • تلك هى وحدة العالم فوق الطبيعى ، التى تعكس وحدة العالم الاجتماعى والطبيعى ، وتاليه رموزه ، أى منحها قدرة الفعل الالهى المعجز • فالعلاقة بين العالمين - الطبيعى والاجتماعى - ليست علاقة تقابل ، او مواجهة ، وانما وحدة ملتصمة ، تتحقق للعناصر والمفردات الموضوعية - خلالها - قدرات خارقة ، عبر مخلوقات الخيال الأسطورى • فشجرة ما تكتسب هذه القدرة بحلول احدى الأرواح فيها ، والكلمة تصبح فاعلا - او فعلا - مؤكدا عند النطق بها ، وربما بمجرد ورودها فى الذهن ، والظواهر الطبيعية تكتسب قدرات الآلهة ذات السطوة ، أو تسكنها أرواح الكهنة والقدسين ، أو الجان والأرواح الشريرة •

تتحقق هذه القدرة على نحوين أساسيين :

الأول ، تاليه او تقديس الظواهر الطبيعية التى تواجه الانسان ، بالتأثير فى حياته ، كالشمس والنهر والمطر وخصب الارض • **والثانى ،**

استبدال الظواهر الطبيعية المؤثرة ، وغير المعروفة بعد ، بمخلوقات خيالية ، تنتقل اليها قدرات هذه الظواهر ، على نحو خارق • وفي كلا النحويين ، تتخذ الآلية والمخلوقات الخيالية الملامح الانسانية ، أى تنتقل الصفات البشرية للإنسان الى هذه الآلهة والكائنات ، ليتمكن اندراكها فى الذهن البشرى ، بما هى الصفات التى يعاينها ويعانيها - ماديا - فى وجوده اليومي •

تصبح الوساطة - بذلك - أى وساطة الأولياء والانبياء الى الله ، أو العكس - امتدادا لآلية الوساطة الاجتماعية ، القائمة على هرمية المجتمع ، لقضاء الحاجة ، حيث المسافة شاسعة بين قمة الهرم الاجتماعى وقاعدته ، تتخللها فئات وسيطة فاصلة ، لا يمكن اجتيازها - دفعة واحدة - للوصول الى قمة الهرم ، وان أمكن استخدامها واسطة وسيطة لتحقيق المطالب المرمون بالقمة - السلطة •

وبذلك ، تصبح الوساطة الحل «الشعبي» لمصار الظروف المعيشية الضاغطة ، والتقاليد والوضع الاجتماعى المتدهور للطبقات الدنيا ، حيث اهدار أبسط الحقوق الانسانية ، وأكثرها جوهرية • وطالما أن المرسى لم يستطع استعادة حقوقه المهذرة من الأحياء ، فلا يصبح أمامه سوى ارسال شكواه الى الموتى • فانسداد الطرق للحصول على الحق المشروع - مدنيا واجتماعيا وانسانيا - يفضى الى فتح الطريق الأسطورى ، لتعويض العجز الواقعى •

وتتردد منظومات كثيرة تصف الدنيا بأنها فانية لا امان لها ، وتصف اللبالي بأنها هم سائر يكوى الفقراء على جنوبهم ، فيبتين •• انه لو لم يخلط الفلاحون المعتقد الدينى المرسى بمعتقدهم الراسخ ذاك لما نسبوا الى القوة المتحكمة فى الحياة الشر والظلم ، ولكنه تدرك كيف تعتمد فى معتقدهم القوى الجامحة ، وكيف تختلف بين الخير والشر ، فكاننا فى الواقع بإزاء آلهة متعددة • ولكن الأمر يتكشف - فى ذلك - عن شكلين من اشكال تصعيد قوى الظلم وأشكاله ، لأول : الى «كائنات» ميتافيزيقية تتحمل مسئولية العالم ، وتسييره الى الخير أو الشر • ويأتى تعدد هذه «الكائنات» - أو القوى - الجامحة ، وتباينها ، كانعكاس لتعدد وتباين اطراف البناء الهرمى فى المجتمع ، ذات الصلة المباشرة وغير المباشرة بواقع الجماهير ، ليتمحق الوعى المقلوب بالعالم • ويأخذ الشكل الثانى من التصعيد طابع «التجريدات الوجدية» : «الدنيا»

و «الليالى» و «الزمن» و «الدهر» .. الخ ، كاشفا عن العمق الزمنى التاريخى للمظم ، وديمومته ، حتى ليرتبط بماهية الوجود ذاته ، فيصبح احدى بديهياته .

ويستند وجود الملمح السحري - الأسطورى فى التراث الشعبى العربى على عدة مرتكزات :

اولا : الاستقلال النسبى للأشكال الثقافية عن القاعدة المادية للمجتمع ، حيث تمتلك هذه الأشكال قوة استمرارية وفعالية تتخطى اطار المرحلة الاجتماعية التى نشأت فى ظلها .

ثانيا : البطء الشديد - والذى يقارب الركود - فى تطور قوى وعلاقات الانتاج فى التاريخ الاجتماعى العربى . فعلاقة الفلاح بالدولة لا تزال تحمل الكثير من ملامح تبعيته لها ، برغم استقرار مبدأ الملكية الخاصة للأرض ، لما يزيد على قرن كامل . فالاعتماد الكلى لا يزال قائما عليها فى تنظيم شئون الري ، الشرط الأولى للزراعة ، وحيث الاعتماد الأساسى عليها فى مقاومة الآفات والامداد بالتقوى والبذور ، وتحديد الدورات الزراعية ، ونوعية المحاصيل ، ومساحات زراعتها ، وتوريد مقادير معينة للدولة من محاصيل معينة فى مواسم المصصاد . بل لا يصبح غريبا أن تدعو الدولة - نفسها - الى عودة النظام القروى القديم فى الاكتفاء الذاتى . ومن ناحية أخرى ، فلا زالت علاقات الانتاج الزراعى - وهو الانتاج الرئيسى العربى ، اذا استثنينا البترول ، كإنتاج محكوم بالنضوب ، على مايقول الخبراء - تشهد ملامح العلاقات القديمة ، كالمشاركة ، والمزارعة ، والإيجار العينى ، فيما لا زالت أدوات الانتاج تعتمد - بصورة كبيرة - على الفأس والمحراث الذى تجره الأبقار والشادوف وأدوات رفع المياه البدائية .

وقف هذا الركود النسبى لقوى وعلاقات الانتاج حائلا دون تحول اجتماعى حاسم ، تفرض عليه مهماته وضروراته مواجهة الأفكار والمعتقدات والتصورات السحرية - الأسطورية عن المجتمع والعالم .

ثالثا : ان العلاقة بين السلطة والشعب - منذ التاريخ القديم - علاقة «ابوية» طاغية ، تقوم على مبدأ «العبودية العامة» ، حيث يمتلك «الحاكم» - وجهاز الدولة - سلطانا شاملا وصل ، فى بعض المراحل

القديمة ، الى حد الألوهية ، وجبروتا يصفه البعض بـ «الاستبداد الشرقي» ، وحيث ينسحق الانسان امام هذه القوة الطاغية لراس الدولة ، وحيث يفتقد - بالتالى - اية فعالية أو تأثير فى تسيير شئون حياته وتحديد مصيره ، وتحقيق مطالبه ، فانه يخلق - خياليا - تلك القوى القادرة على ذلك ، وعلى حل وتجاوز متناقضات حياته المركبة التى لا تجد حلا أو تجاوزا فى ظل هذه السلطة الغاشمة(٣٧) .

رابعا : ان التحولات السياسية الكبرى ، التى شهدها البلدان العربية ، وما اكبها أو تلاها من تحولات اقتصادية اجتماعية ، قد ظلت عاجزة عن الشمولية والجنرية ، برغم الانجازات الهامة والعديدة التى تحققت من خلالها . يكمن هذا العجز - ضمن ما يكمن - فى أهمال البعد الثقافى - بالمعنى الشامل - أو تجاهله فى الخطط والمشروعات التى تقوم بها الدولة . فلقد اقتصرَت الحركات الإصلاحية التى شهدها البلدان العربية ، فى توجهاتها ، على ما يمكن أن يسمى بـ « البنية الثقافية الفوقية » ، تلك المنظومة من الأفكار والتيارات والمشروعات الثقافية ذات الصلة المباشرة بالجهاز السياسى للدولة ، والتى يديرها - فى الأغلب - مثقفو العاصمة . أما ما يمكن أن يسمى بـ «البنية الثقافية التحتية» ، تلك المنظومة من الأفكار والتقاليد والعادات والممارسات «الشعبية» ، فقد ظلت يمتأى عن التدخل المباشر لهذه الحركات . وفى ذلك ، فقد ظل مفهوم «التنمية» - على سبيل المثال - مقصورا على البعد «التقنى» ، وفى الحد الأقصى ، على البعد الاقتصادى المباشر ، بما يعنى من استبعاد للبعد الثقافى .

وعلى ذلك ، لا يكون غريبا أن تتجاوز المصانع الحديثة مع الأضرحة التى تقدم فيها القرابين ، وأن ينقسم العلماء والاكاديميون العرب على ذواتهم بين العمل وقاعة المحاضرات وبين الطقوس السحرية فى الحياة اليومية ، وأن يقف العامل - والمهندس - امام أحدث الآلات طسوال ساعات العمل ، ليستكمل يومه - من بعد - فى مراسيم الخرافة والأسطورة .

● البعد الثانى :

ولا ينطوى التراث الشعبى على نتائج الطبقات الدنيا المقهورة ، لحسب ، على ما يظن الكثيرون ، قياما على فهمهم للصفة «الشعبى» ،

وانما يشمل - أيضا -نتاجات الطبقة القاهرة السائدة فى كل عصر معين ، والفئات الاجتماعية والمهنية والدينية ، بحيث يمكن اعتباره - عن حق - تمثيلا للأفكار والمشاعر والخبرات المتناقضة والمتضاربة ، يتناقض وتضارب الأوضاع الاجتماعية للطبقات والفئات المختلفة .

ويستند هذا البعد على حقيقة أن الثقافة السائدة فى عصر معين هى ثقافة الطبقة السائدة فى هذا العصر ، التى تملك - ضمن ما تملك - السيطرة على وسائل الاعلام ونشر الثقافة ، بما يمتد الى استخدام الأساليب «التحتية» فى نشر أفكارها التى ترسخ سيطرتها الاجتماعية ، كالمثل ، والشائعة ، والحكايا ، والحكم . لكن ذلك لايعنى أن عناصر هذه الثقافة السائدة هى نتاج مباشر للطبقة وممثلها من المثقفين ، اذ انها تنطوى - بالإضافة الى ذلك - على نتاج رافدين أساسيين :

الأول : تراث الماضى ، وعناصره المتوافقة مع المصالح الاجتماعية الجديدة ، والتطلعات المستقبلية . وتكمن أهمية استخدام هذا الرافد فى أنه يمنح الثقافة السائدة - استنادا على عمقه التاريخى - بدءا اطلاقا ، يمتلك القدرة على الإيهام بأن السيطرة الطبقية تمثل إحدى حقائق الوجود الأساسية ، المرتبطة بالطبيعة الانسانية ذاتها .

الثانى : تراث الطبقات المقهورة ذاتها ، وخاصة فى ظل الأزمات المستحكمة ، وفترات القهر الاجتماعى والسياسى الحاد ، المرتبطة بانسداد الآفاق أمام هذه الطبقات . وفيما يمثل تراث هذه الأزمات نوعا من العزاء والسلوى للطبقات المقهورة ، فإنه يصبح - فى نفس الوقت - أداة تستخدمها الطبقات القاهرة لتأكيد «طبيعية» قهرها ، وترسيخه وضمان استمراريته .

ويكون - من ثم - التناقض والتضارب أحد الخصائص المميزة للتراث الشعبى ، حتى ليمكن - فى كثير من الحالات ، وخاصة فى الأمثال - أن يتحقق التضارب باستخدام نفس - أو معظم - الكلمات وشكل الصياغة ، دون فارق سوى كلمة واحدة ، أو حرف واحد ، مع تناقض المعنى .

فالانقسام - فى الأمثال الشعبية المصرية - يصبح حقيقة دينية وجودية ، تتصل بنشأة العالم (رينا ما ساوانا الا بالموت) ، كما تتصل

بـ « طبيعية » الأمور (العين ما تعلقش على الحاجب) ، والضرورات الاجتماعية لتقسيم العمل (لما انا ست وانتى ست ، مين يكب الطشت / لما انا أمير وانت أمير ، مين يسوق الحمير) .

ويمتد الانقسام ليأخذ شكلا أبديا قديرا ، لا فكك منه (الفلاح مهما اترقى ، ما تردش منه الدقة / ان يطلع من الخشب ماشة ، يطلع من الفلاح باشا) . بل ان محاولة الانعتاق من أسر هذه الأبدية يقابلها التهديد والاستنكار والسخرية (رايح فين يا صعلوك بين الملوك / اللي بيص لفوق يتعب / الفلاح يوم مايتعدن ، يجيب لأهله نصيبه / أمة عياشه ، وعامل باشا / فقرا ويمشوا مشى الأمرا) .

ويرتبط هذا الانقسام بالسخرية الحادة وازدراء الفقراء ، الى الحد الذى يصبح فيه (الفقير ريحته وحشه / الفقير لا يتهادى ولا يتدأى ، ولا تقوم له فى الشرع شهادة) . كما يرتبط بعلاقة توحيد بالسلطة ، تكشف طبيعة الانقسام الاجتماعية (اذا عدل الحاكم ، جارت الرعية) ، ليتم تبرير القهر والتسلط ، أو ليتم - من جهة مقابلة - تبرير الرضوخ (اسجد لقرد السوء فى زمانه ، وداريه ما دام فى سلطانه / ارقص للمقرد فى دولته) . بل يصل الأمر الى حد تزيين قهر الحاكم للشعب ، واعتباره منة وقضلا (ضرب الحاكم شرف) . ومن ثم ، يكون المنصب الرئيسى هدفا وقيمة فى ذاته (المنصب روح ، ولو كان فى المسكه) .

تسود - وفقا لذلك - قيم الفردية الصارخة ، التى تصل الى تقنين النهب والخطف والسلب والحفز عليهم ، على نحو ما تكشف عنه صيغة « الأمر » المستخدمة فى الأمثال . وهو نهب لايقف عند حد ، بل يصل الى نهب الأب والأخ والأخت ، والنجاة فوق جثة الابن ، على نحو يطيح بكل الاعتبارات الأخلاقية الراسخة ، وعلاقات القرابة الأساسية ، لصالح مبدأ النهب والفردية . وهكذا (ان اتهدم بيت أخوك ، خد منه قالب / ان خرب بيت أبوك ، خد لك منه قالب / ان لقيتى يفتك فى حضن أختك ، خديه واجرى / ان جالك الطوفان ، خد ابنك تحت رجلحك) . ولايكون ، من ثم ، غريبا أن يحرض المثل (ان شفت أعمى ديه ، وخد عشاها من عيه ، مانتش أرحم من ربه) . فانهدام نواة العلاقات القائمة (الأسرة) يفترض بالتالى هدم الدائرة الأوسع ، التى تنتسب الى التعاطف الانسانى العام ، حيث المصلحة الفردية المباشرة هى الأساس ، وحيث

الثروة الفردية هي المعيار (اللئى ما عنده فليس ، ما يساوى فليس) بما هي الأداة الوحيدة لتحقيق الفعل المطلوب (يفلوسك ٠٠ بنت السلطان عروسك / القرش يلعب القرد) وبما هي الفصيل في الحكم على الآخرين (عيب الرأجل ٠٠ جيبه) .

ومن ثم ، تتخذ « النجاة » - في أوقات الشدة - طابعا فرديا . فحيث يقف الفرد وحيدا في مواجهة الشدة العاتية ، دون مناصرة أو مؤازرة ، فإنه يصبح محكوما بالانحناء (طاطى لها تقوت) . وإذا عجز عن المواجهة وحيدا ، فإنه يرفع لواء (من خاف ٠٠ سلم) ، بل أن (الخوف ٠٠ يربى الجوف) . يفضى العجز عن المواجهة الى الخوف ، ويفضى الخوف بدوره - الى الهرب ، الذى يتم تبريره باعتباره نوعا من الذكاء (الجرى ٠٠ نص الشطارة) .

ويكتمل هذا النسق من التصورات مع خاتمته الضرورية : الشك والتوجس والريبة في العلاقة مع الآخرين . فحيث تتصاعد الفردية الى حد التوحش ، يصبح الجميع مهددا بتوجه السلاح ذى الحدين اليه . ويتحول هذا التهديد الى فقدان كامل للثقة في الانسان ، ككل . وتتحول هذه الفردية الوحشية - القائمة على أساس اجتماعى محدد - الى صياغة تجريدية تعميمية ، يصبح فيها الانسان مجبولا على الشر ، كما هي له ، وقانون ، الى الحد الذى يصبح فيه مقابلة الخير بالشر قانونا طبيعيا (أزرع ابن آدم ٠٠ يقلعك) ، والى الحد الذى يفوق فيه القدر الانسانى غدر الوحوش المتعطشة للدم (آمنوا للبدوى - الذئب - ولا تأمنوا للبدلاوى - الانسان) .

ويتكشف العالم - وفق هذا النسق - عن غابة من الصراعات الوحشية ، قطباها الغنى والفقير ، القوى والضعيف ، الحاكم والرجل العادى . وتصبح نتيجة هذا الصراع محكومة بمدى ما يملكه كل طرف من أسلحة السلطة والمال والنفوذ . ويصبح بقاء أحد الطرفين مرهونا بظهور الآخر ، واستنزافه ، وأحيانا موته ودماره . العلاقة بين الطرفين ضاربة ، قاطعة ، لا تتطوى على إمكانية توفيق ما بين الطرفين ، أو مهادنة ، سواء في واقعها أو آفاقها المستقبلية .

ويواجه هذا النسق من التصورات نسق آخر ، مضاد لا يقلل عنه اتساقا داخليا ، يعبر عن تصور اجتماعى تقيض .

فإذا كان النسق السابق ينطلق من انقسام العالم ، كأساس بدئى ، قائم على التمييز الاجتماعى ، فإن هذا النسق ينطلق - بدئيا - من التساوى بين الجميع ، حيث (البلاد بلاد الله ، والخلق عبيد الله) ، لتنتفى - بدئيا - العبودية والخضوع للبشر ، أى ينتفى الانقسام . وتتأكد بديهية المساواة فى امتدادها - مع الانسان - حتى القبر ، حيث (أبو جوخة وأبو قلة .. فى القبر يبدي) ، لتشكل - فى هذا النسق - الحقيقة الوجودية للانسان ، التى تأخذ - أحيانا - شكلا دينيا اطلاقيا .

لا يعنى ذلك أن هذا النسق ينفى الانقسام القائم ، لكنه يعنى أن المساواة - وليس الانقسام - هى أصل الوجود الاجتماعى . فهو إذ يقر بوجود الانقسام ، لا يقر بأصليته ، أو أبديته ، حيث تحول «الدنيا» هو القانون ، وتقلب « الأحوال » هو الخبرة الأولى .

ولكن الانقسام الذى يتكشف عنه هذا النسق يأخذ طابعا اجتماعيا مباشرا ، فى العلاقة بين طرفيه ، دون أن تطفى عليه الملامح الدينية أو الوجودية المجردة ، ليصبح فيها الفقير أداة تحقيق مصلحة الغنى ورغابيته (إذا رايت الفقير يجرى ، أعرف أنه ييقى حاجة للغنى / أجرى يا مشكاح لى قاعد مرتاح) . وتنتفى نظرة التحقير الى الفقراء ، لتحل محلها نظرة اشتفاق وأسى . فهم (أن عاشوا اكثوا الديان ، وأن ماتوا ما يلاقوش الكفان) ، ونظرة الاستنكار للقيم السلبية السائدة تجاههم (غنى مات : جروا الحبر ، وفقير مات : ما فيش خبر) . ولكن الفقر لا يتحول - فى هذا النسق - الى مصدر احساس بالخزى ، فيما يتحول الغنى الى قيمة فى محل الشك ، تميل الى السلبية ، وخاصة حينما تكون موضع مقابلة أو مقارنة بـ «الأصل الطيب» . ف «الأصل الطيب» يجب الغنى ، لتصبح معيار التقييم الاجتماعى ، متخطية معيار الفقر والغنى . والفقر لا يقلل من هذه الأصالة ، فيما هى المعيار الأولى (ضد الأصيلة ، ولو كانت ع الجصينة) ، فيما تنحو الى التناقض مع الغنى (التنا - الأصل الطيب - ولا الغنى) .

ويظل - رغم ذلك - أن (الجوع كافر) ، ولكن البحث عن العزاء والسلاوى يفضى الى أن (الفقر خشمة ، والعز بهذلة) ، والى أن «صاحب المال .. تعبان» .

وتأخذ العلاقة مع السلطة طابع العناء المستحکم ، بما هى أداة القهر (حاميتها خراميتها) . ذلك القهر الذى يصل الى درجة غاشمة

غشومة (زى الحاكم : مالوش الا اللى قدامه) ، ليصبح الحاكم مرادفا للموت ، أو وجها من وجوهه (اللى مايخدوش الحاكم ، ياخذه الموت) • ومن ثم تكون النجاة مرهونة بالبعد عنه (السلطان اللى مايعرفشر السلطان) ، والحذر من جواسيسه (الحيطان لها ودان) • ويصبح الحاكم – بذلك – العدو الأول ، الذى يفرض طاعته فرضا بقوة السلاح (حاكمك غريمك ، وإن ما طعته يضيمك) • ومن ثم ، يكون عزل الحاكم – رمز القهر والبطش الغاشم – فرصة للتقاط الأنفاس ، والتشفي ، والأمل فى تغير الأوضاع • ولكن العداء الراسخ ، المستند على ممارسات القهر المتوالية ، يضع حدا للتفاؤل ، قائما على الخبرة التاريخية (ما تفرحوش فى اللى انعزل ، أما اتشوفوا اللى نزل) • وتظل السلطة هى السلطة – رغم تغير الحكام والأفراد – فى قهرها وتسلطها وسطوتها الشاملة (افرحوا واتهنوا بقدمه ، جاكم بشومه) •

ولكن هذا القهر ليس قدرا ميتافيزيقيا ، أو سمة وجودية ، ولكنه يقوم على وضع اجتماعى يتسم بالتخاذل والاستسلام (يافرعون ايش فرعنك ، قال مش لاقى حد يردنى) • ومن ثم ، يكون الرقض والمقاومة نغما للقهر والتسلط • وهو رفض يتخطى – بداية – حد الشكوى ، التى تمثل شارة على الضعف (سلاح الضعيف •• الشكية) ، ليبدأ من استنكار احشاء الرأس (كل رأس مطاطيه ، تحتها ألف بليسة) الى التحريض على الجهر بكلمة الحق (الساكت فى الحق زى الناطق فى الباطل) ، الى التحريض على المبادأة بالفعل (افطر به قبل ما يتفدى بك) ، الى المقاومة بكل الوسائل والصمود (الضرب بالطوب ، ولا الهروب) •

واذ يأخذ القهر السلطوى طابعا عاما ، تصبح «الجماعية» ضرورة وجود اجتماعى ، ومواجهة • فهى ضرورة عمل ، حيث يتطلب الانجاز التعاون بين الجميع ، بما لا يجدى معه العمل الفردى (ايد واحدة •• ماتسقفش / ايد على ايد ترمى بعيد) ، لتصبح «الجماعية» – فى ذاتها – قيمة كبرى (البركة فى كثرة الأيادى / البركة فى اللمة) • وتتنفى الملامح اللفظة للفردية السابقة ، ليصبح التجمع الانسانى هو معيار أهلية المكان للقامة ، حتى لو كانت الجنة ذاتها ، حيث (جنة من غير ناس ، ما تنداس) •

• ويصبح العمل – بديلا عن السلب والنهب والسطو – أداة هذا الوجود وشرطه • ويصبح الشقاء فى العمل ضمانا للحياة الكريمة

(اشتغل لحد ماتكل ، ولا تستحمل الذل) ، ونفيا للاذلال والمهانة (اعمل حاجتى بايدى ، ولا اقول للكلب يا سيدى) ، واداة للاكتفاء والاشباع (الايدى للتعبانة) • بل يصبح العمل - فى ذاته - قيمة مؤكدة ، فيما تصبح البطالة سبة (حجر دابر ، ولا سبع نايم / الايدى البطالة • نجسة) •

ويكتشف العالم - وفق هذا النسق - عن امكانيات انسانية يتوزعها التحقق والاهدار ، قطباها الجماعة المقهورة والسلطة القاهرة • يرتكز التحقق على معطيات التكوين الداخلى للجماعة ، فيكون مبدأ المساواة ، والجماعية ، والرفض النبيل • ويرتكز الاهدار على معطيات القهر السلطوى للجماعة ، فيكون الانقسام الطبقي ، والفقر ، والتسلط ، والشكوك المتبادلة • ويصبح المستقبل امكانية نفى للقائم ، لا ابدية له ، حيث التحول هو قانون الوجود وشارته الأولى ، وحيث الأبدية هى نفى الوجود ذاته •

ولكن هذا الانقسام الرئيسى الى نسقين من التصورات الخاصة بطبيعة الوجود الاجتماعى ، وآلياته ، والانقسامات الفرعية الأخرى التى تخص الفئات الاجتماعية والمهنية والدينية ، لا يتبدى - فى التراث الشعبى - على النحو السابق ، أى فى انفصال واستقلال عن بعضها البعض ، ومكملين - فى ذاتهما - فى أنساق تصويرية ، وانما يتبدى فى وضع مركب ، تتداخل فيه الأنساق المختلفة - سواء الرئيسية أو الفرعية - لتشكيل كلا واحدا ، ينطوى على تناقضاته الداخلية ، وتعارضاته الذاتية ، لتشكل درجات متفاوتة من الوعى التجريبي العلمى - فى حدوده الدنيا - والوعى الزائف بالعالم •

وعلى ذلك ، تتداخل تصورات الطبقات والفئات الاجتماعية ضمن هذا الكل ، ووحده المتعارضة العناصر ، لتشكل بعدا رئيسيا من أبعاد التراث الشعبى •

● البعد الثالث :

ويقدر ما ينطوى التراث الشعبى على محيطه وقوميته المؤكدة ، بقدر ما ينطوى على انسانيته العامة ، أى على وحدته مع تراث الشعوب

الأخرى ، حيث تتخطى المشتركات بينهما الحدود الجزئية والهامشية ، لتتأكد فى كثير من المضامين الفكرية ، ودلالاتها الاجتماعية العامة .

فعلى صعيد الممارسات الاجتماعية الشعبية ، تتشابه - أن لم تتطابق - كثير من عادات وتقاليد البلدان العربية مع نظيراتها فى البلدان الأوروبية وغيرها . وفى بعض الجمهوريات اليوغوسلافية - على سبيل المثال - تفتتح العروس الرقص ، فى حفل الزفاف ، ويرقص جميع الرجال المدعويين معها ، على التتابع ، بعد أن يدفع كل راقص منهم نقودا تماثل « النقوط » فى الأفراح الشعبية فى مصر . وفى «بوزيتشا» يكسر المدعوون العلم الذى يحمله قائد موكب الزفاف ، ويضربون أنفسهم بقطعه ، اعتقادا منهم بأن المازب الذى يضرب به سيتزوج خلال العام . كما يحتفلون بصبح شعر العروس ، فيما يشبه - فى تقاليد الزفاف الشعبية العربية - «ليلة الحنة» . ومن أغرب العادات التى مازالت باقية فى منطقة «جيفجليا» فى مقدونيا ، العادات المعروفة فى البلقان باسم «روزاليه» والموروثة عن عقيدة وثنية قديمة ، وهى تشبه الى حد كبير عادة «الزار» الذى يقام فى مصر والسودان ، إذ يرقص الرجال وبأيديهم يلمط لحرد الشياطين الذين ادخلتهم نساء الجان الى جسم امرأة . وفى المهرجان الشعبى السنوى فى سبليت ، يرمز فى كل عام الى شخصية ما بأشخاص من القش ، وتجرى زفته ، ثم يحرق فى نهاية الكرنفال (٣٩) ، على نحو مايجرى سنويا فى مدينة بورسعيد . ومن ناحية أخرى ، فما زال الطب الشعبى يطبق فى بعض مناطق البوسنة ، بأشكال كثيرة من الوصفات التى كانت تستعمل قبل انتشار العلم الحديث . وأيضاً ، ما زالت عادة تلوين البيض فى عيد الفصح منتشرة الى الآن (٤٠) .

وربما كان للآداب والفنون الشعبية أن تزيد هذه المشتركات تأكيداً وشمولية ، سواء من زاوية الإبداع الفنى ، أو زاوية المعتقدات ، أو زاوية شكل التعبير الشعبى . ولعل قراءة مقارنة سريعة لبعض الحكايات الخرافية والشعبية العربية والأوزبية ، أن تضىء لنا هذه الزاوية . فملحمة «ديجيبينيس» البيزنطية - على سبيل المثال - تتكشف ، لدى الدراسة المقارنة ، عن ملامح تشابه قوية مع سيرة الأميرة ذات الهمزة (٤١) ، المعروفة فى التراث الشعبى العربى . يقوم التشابه بينهما - بدنياً - فى الأفكار السياسية المشتركة العامة ، التى تؤكد على أن الانتصار على القوى الخارجية لا يتحقق الا بفضل القوة الشعبية ، وأن العناصر الفاسدة التى تعيش فى الدولة أشد خطورة من تهديد العدو الخارجى .

ولولا هذه القوى الفاسدة ، لما قوى العدو الخارجى . ويشترك أبطال
العملين فى الشخصية المستقلة التى تصبو الى الكمال ، حتى تبلغه ، وفى
الاحساس بالجمال ، وفى التسامح والكرم ، والمقدرة القتالية الهائلة ،
ويقظة الضمير ، والوفاء والمشاركة الوجدانية .

وتبتدى الحرب العربية البيزنطية - فى كلا العملين - فى شكل
مبارزات فردية بالسلاح ، ومبارزات دينية جدالية حول أمور الدين
الاسلامى والمسيحى .

وتتمثل الملامح الفولكلورية المشتركة فى الاعتقاد بأن الحلم ينبىء
بما يتحقق فى المستقبل من أحداث ، وبالايمان بالسحر ، حيث تنقلب
الغزالة الى انسان ، والثعبان المهول الى شاب ، وتحل بالبطل قوة
سحرية تجعله يفتك بالأبطال فى سرعة مذهلة . ويخضع العلمان لشكل
الأدب البطولى بصفة عامة ، حيث يتم التمهيد لظهور البطل ، ومتابعة
ميلاده وبلوغه ووفاته .

وتشير حكايات الشعوب البلقانية والرومانية والمجرية ، حتى
اليوم ، الى اتفاق عجيب بينها وبين ملحمة « جلجامش » ، بل بينها وبين
حكاية الأخوين المصرية (٤٢) . ويقرر « ديرلاين » أن هذه الحكاية
الأخيرة تتفق فى كثير من خصائصها مع « أوثل حكاياتنا الخرافية » ،
وخاصة حكاية « الأخوين » للأخوين جريم (٤٣) . أما حكاية « الصديق
والكذب » المصرية ، فقد تسربت - فيما يرى - الى الحكايات الهندية
وحكايات ألف ليلة وليلة ، كما أنها رويت فى جنوب أوروبا وجنوب
شرقها عدة روايات شديدة الشبه بهذه الحكاية المصرية (٤٤) .

ويتقصى البعض العلاقة بين شخصيتي « جلجامش » البابلية
و « هرقل » اليونانية ، ليخلص الى أنه بالإضافة الى الصفات الجسدية
والنفسية المتشابهة ، والاشترار فى الميلاد الملكى والالهى ، فإن
الشخصيتين تتطابقان فى سعيهما الأساسى للخلود . ويتطابق الكثير
من أعمال « هرقل » الاثنى عشر مع أعمال « جلجامش » . فكلهما قتل
الأسود واكتسب بجلودها ، وكلهما قتل التنين ، وكلهما صرع الثور
السمائى ، وكلهما ارتاد ارض الموت المحرمة (٤٥) .

وتحمل وقائع ميلاد « البطل » فى القصص العربى والأجنى سمات
اساسية مشتركة . فبطل سيرة الأميرة ذات الهمة يولد بعد موت أبيه -

وهرب أمه خوفاً على ابنها من اعداء أبيه . ولكنها تموت أثناء الوضع ، فيعثر الأمير « دارم » على الطفل أثناء نزخته ، فيأخذه ويحتضنه ، لأنه لم يرزق بأولاد . وعندما يكبر الطفل وتظهر عليه امارات البطولة ، يخبره الأمير بحقيقة نسبه ، فيخرج الى قبيلته ، ليصبح البطل المرموق . فاذا ما انتقلنا الى حكاية « تريستان » و « ايزولده » الشعبية ، فاننا نجد البطل يولد ، فتوفى أمه ، في غيبة أبيه . ويرعاه صديق الأب ، مشيعاً موته ، خوفاً عليه من اعداء أبيه . ويأسره بعض التجار ، ليعثر عليه جنود الملك ، فيستعيده صديق الأب ، ويخبره بحقيقة نسبه . فيقدم نفسه الى الملك - خاله - الذى يفرح به ، ويستبقيه فى بلاطه(٤٦) . فمسيرة البطل منذ ميلاده الى لحظة اشتهاره بطلاً ، مشتركة تنخللها مخاطر الموت ، والهروب ، والنجاة ، والمعرفة ، فأعلان البطولة .

وتتخطى المشتركات العربية - الأجنبية فى القصة الشعبى وحيدة الوقائع والأحداث ، وتشابه الأبطال فى سماتهم الجسمية والنفسية ، والاطار العام ، الزمانى والمكانى للأحداث ، الى القوانين الكلية التى تتحكم فى أشكال التعبير الشعبى ، أى الآليات الداخلية للبناء ، وآليات عملية القصة ذاتها . فالقصة الشعبى يبدأ من نقطة السكون ، ليتجاوزها الى الإثارة ، ليعود الى السكون . ويعتمد القصة الشعبى مبدأ تكرار البطل للفعل ثلاث مرات ، أو تكرار الآخرين له . وفيما يتسم بناء المشهد فى القصة الشعبى بثنائية الشخصية ، فان القصة تقسوم على قوتين متعارضتين : الكبير والصغير ، القوى والضعيف ، الشرير والخير ، الفقير والغنى ، لتكمن وظيفة البطل فى أن يكون وسيطاً بين هذه المتعارضات(٤٧) .

ولعل المشترك الرئيسى بين التراث الشعبى العربى وتراث شعوب العالم يكمن فى الانطلاق من بناء تصورى مشترك للعالم ، تختلط فيه المعتقدات القديمة .

فالأشياء - وخاصة ذات الصلة الوثيقة بالانسان - تمتلك القدرة على الفعل والتأثير . والكلمة - سواء المكتوبة أو المنطوقة - فعل ، ربما يتحقق بمجرد ورودها الى خاطر . ولا ينفصل عالم الانسان عن العوالم الأخرى ، إذ انها - جميعاً - متداخلة ، متحركة ، متفاعلة ، فالمعجريت أو الجان يتزوج بنت السلطان(٤٨) . والنية على ارتكاب فعل مضاد للألهة تؤدى الى اصابة الجسم بالورم والأعضاء بالتضخم ، الى أن يصبح المرء

« قدر الفيل العظيم » ، فيما اعلان التوبة والندم يعيد الجسم صحيحا سليما . وشامة على الخد يمكن أن تكون تحذيرا لاصدى الجماعات ، واقتران شامتين ينهى ملكا ، ويحل آخر . ويمكن للجنان أن تستضيف طفلا لقرنيه ، ثم تعيده - بعد ثلاث سنوات - ليصبح ابنها بالرضاع . بوساطة ما أن ضرب به شخص « قتل لوقته وساعته » لا يقف أمامه جن ولا انس . والمارد يستجيب للكاهن ، والأرصاد السحرية تكشف عن المخبوء ، والجنية تنفذ شقيقتها الانسى من الجب ، لتطير به الى حيثما يريد . والمارد يخطف بنات الملوك وحكام الأقاليم ، ليثبت تفرقه على ملوك الانس . وماتف المنام ، والنبوءات ، والوعود تتحقق . وقلنسوة معينة تخفى كل من ليسها عن الجن والانس . وخاتم مطلسم يملك قوة الموت « بلا سيف أو سنان » . وأرواح الموتى الطيبين تتقمص الطيور ، وتحدث حديث الأدميين ، فتكشف عن الأسرار والنبوءات . وأوراق احصدي الأشجار تشفى فى الحال ، بمضغها أو وضعها على الجرح . وانتهاك المحرمات يقضى الى انجساف الأرض بالمنتك . والمقدر لا يتغير . وخاتم اللوح ألرصود قادر على فعل كل ما يطلبه صاحب اللوح . والعصيان جزاؤه المسخ من الآلهة . والخروف يمكن أن يكون ربا . وكبيرة الغيلان تتحدث بالعربية . وذبح الخروف - الاله يدمر المدينة ويقصف بالرعود . والتعاويد تصعد بالساحر الجبل دون حركة ، وتمتلك قوة تقييد اليبدين ، والقسمين واللسان دون قيد ظاهر ، وتأتى بالجنان . وايداء شخص ما يتحقق من خلال رسم صورته ، وكتابة اسمه عليها . ومسحوق سرطان البحر يشفى العين العمياء . وعشب معين يوهم بالموت ، وآخر مضاد «الفعالية» . ويمكن للطيور أن تتكشف عن حسناوات ، وللساحر أن ينشر الظلام برغم ضوء المصابيح ، دون أن يملك الجان ابطال أفعال السحرة ، فيما يمكن للسحر أن يبطل فعلا سحريا . ولا تستطيع الجان ايداء من يحمل اللوح الرصود . ويمكن للساحر أن يجرى بحرا فى الصحراء ، ويقضى شرب بول البهائم الى أن تحمل المرأة ، قتلا عاجلا ، فيما يقضى شرب ماء مسحوق العظام الى حمل المرأة أو الرجل . والنطق بكلمة « السر » يحمل المدح أو الصينية أو العكاز على تحقيق الرغبات . وللقناة أن تتحول الى سلوة ، فإذا ما قص شعرها عادت فتاة من جسد . وما سيكون لا بد أن يكون . والتخلص من الساحر الشرير يكون بذبحه بوحرقه وتذرية رماده . ويتدخل الجان عندما تعجز حيلة الانسان . وأصغر اللقيان محكوم بالزواج من قردة ، هى بنت ملك الجان ، فتحوها ماسة

معينة الى فتاة فائنة • والبدوى يطلب من ملك الجان الزواج من ابنته •
فتساعده البنت على اجتياز العقبات من أجل اتمام الزواج ، ورائحة
اوراق شجرة معينة تعيد البصر الى الأعمى • وتنعقد علاقة حميمة بين
الغراب وابن السماء • ومعركة لغات الطير والحيوان تتحقق بشرب ما فى
الأناء المسخور •

يختلط فى هذه المعتقدات ما ينتمى الى السحر - فى بعديه
«التشاكلى» و «الاتصالى» - وما ينتمى الى الدين (٤٩) ، ما ينتمى الى
الطوطمية والأنساق المختلفة للتأبؤ وما ينتمى الى «الأرواحية» كسبق
تصويرى للعالم ، بما يمثل ذلك من مشتركات عامة للتراث الانسانى كله •
ولعل تحديد أساس هذه المشتركات يكمن فى مرتكزين إنسانيين •
مرتبطين جدليا ، وفاعلين فى آن :

الأول : الوحدة العامة للاستجابة الانسانية للتحديات الطبيعية
والاجتماعية التى واجهت - وتواجه - المجتمعات البشرية • فحيث اتسم
التطور التاريخى لهذه المجتمعات - وخاصة فى مراحله الاولى المبكرة -
بالتشابه الكبير ، فقد انعكس هذا التشابه على صعيد بناء القيم
والتصورات والممارسات الثقافية والاجتماعية ، بما لا يلغى - بطبيعة
الحال - الفوارق والاختلافات ، التى تضيق مساحتها كلما أوغلنا فى
الماضى البعيد •

الثانى : التفاعل الدائم والمتبادل بين المجتمعات ، وخاصة تلك التى
تقع فى دائرة جغرافية واحدة ، أو يربط بينها علاقات اقتصادية أو
غزوات متبادلة • فقد اقضى هذا التفاعل - والذى تحقق فى المجتمعات
القديمة فى اشكال التبادل التجارى أو الغزوات أو الفتوحات أو الهجرات
القبلية المختلفة ، الخ - الى انتشار ، أو انتقال ، عناصر أو أنساق معينة
من القيم والتصورات من مجتمع لآخر • ولعل ما يحقق مرونة الانتشار ،
أو الانتقال ، ما تستند اليه المجتمعات المتفاعلة من مشترك انسانى فى
وحدة التطور الاجتماعى العام ، بما ينطوى عليه ذلك - ضمنا - من
وحدة عامة - نسبية - فى رؤية العالم •

● البعد الرابع :

وتختلط الأبعاد السابقة للتراث الشعبى ، وتتداخل ، مشكلة وحدة قائمة على التناقض الداخلى ، والتراكم الجنبلى .

ففى المستوى الاجتماعى ، تتراكم وتختلط السمات التراثية للمرحلة المشاعية مع السمات الخاصة بالرامسالية العربية ، مروراً بسمات المراحل الوسيطة . تختلط وتتراكم قيم وأفكار الانقسام والتناحر ، بقيم وأفكار المساواة والتكافل ، وأفكار وقيم الطبقات القاهرة فى التاريخ العربى بأفكار وقيم الطبقات المهورة ، أفكار وقيم القبلية بأفكار وقيم الوطنية والقومية .

تختلط صورة العبد الشرير الذى ينتهك محارم مولاه فى غيبته (٥٠) بالمملك الطيب الذى يصبح ضحية التآمر بين الزوجة والعبد ، بتبرير سفك الملك للدماء . تختلط مشاعية الثروة بالصراع الذى يصل الى حد القتل من أجلها ، بتمجيد قيمة العمل كأداة تحقيق الكرامة الانسانية . يختلط الثراء الفاحش بالفقر المدقع ، وسياط القهر السلطوى برنين غناء الجوازي ، وقهقهات السكر ، واحتفالات الجسد فى قصور الخلفاء والأمراء . تختلط ملامح الحاكم – الآله بملامح الحاكم – اللص ، لياخذ الحلم الشعبى بعداً راسخاً : العدل ، فى مقابل الظلم . ويصبح الحكم على الرعية مشروطاً بالحاكم ذاته ، فيقال « ان أحسن الرعايا من كان ملكهم عادلاً ، وشرهم من كان ملكهم جائراً » . وقيل أيضاً السكنى مع الأسود الكواسر ولا السكنى مع السلطان الجائر (٥١) .

وتختلط الثورة بالوصفية فى نماذج الشطار والعيارين ، ليصعد من خلالها تصور طوباوى عن العالم يمحى فيه الظلم والقهر ، ويلتزم – خلاله – الحاكم العادل بتطبيق المساواة « الكاملة » بين الجميع ، فيزول الفقر والحاجة والتفرقة والغش والخيانة ، وتحل فيه أخلاقيات الفروسية القديمة . يختلط الولاء المطلق للحاكم بالتمرد والعصيان والانتفاض ، لأشهار عجزه ، فيختلط الانحناء أمام سياط القهر بالتعاطف ورفع الشطار والعيارين الى مرتبة الإبطال القوميين (٥٢) .

وفى المستوى الفكرى والعقيدى ، يختلط السحر التشاكلى – حيث يتحقق التأثير السحري من خلال مبدأ التشابه بين ما يلحق الصورة –

الرمز والانسان - الرموز اليه - بالسحر الاتصالي حيث يتحقق التأثير السحري من خلال مبدأ التعاطف بين ما يلحق العنصر وأصله المقطع منه . ويتداخل السحر - فيما يقوم على الاعتقاد بانتظام الطبيعة واضطرابها بدون تدخل أى عامل روحى - بالدين ، فيما يقوم على الاعتقاد بقابلية الطبيعة للتغير ، بتدخل القوى العليا التى تدير الطبيعة والحياة البشرية . ومن ثم ، يكون الاختلاط بين رجل الدين والساحر ، والمتنشر فى الحياة الشعبية العربية . ويكون الاختلاط - من ناحية أخرى - بين مفاهيم الدين ، فى شكله الرسمى ، والمفاهيم السحرية والدينية البدائية . وعلى ذلك ، يمكننا فهم كيف أن كثيرا من خطباء المساجد يخطبون الناس صباح عيد الأضحى بقصة اسماعيل وأفدائه ، لا كما جاءت فى القرآن والتوراة ، بل على ماتضمنته القصة الشعبية من تفاصيل ، وما يرويه المداخون من خوارق (٥٢) .

ويختلط الاثنان - السحر والدين - بأوليات المعرفة التجريبية ، المستمدة من العلاقة المباشرة بين الانسان والطبيعة والمجتمع . هكذا يبدو نموذج « اعلها وتوكل » - الشائع فى التفكير الشعبى - مثالا على وحدة الدينى والتجريبى ، ورفع التناقض بينهما . وتبدو طقوس الاحتفال بعيد « شم النسيم » الشائعة فى بعض البلدان العربية ، مثالا على وحدة الأسطورى والتجريبى ، ورفع التناقض بينهما . وتبدو - بذلك - المعرفة كلا واحدا ، ينطوى على عناصر متخالفة ، يجمع بينها مركب تحككه سلسلة من التناقضات والتوافقات الجدلية .

وفى المستوى الجيويوليتيكى ، تتداخل وتختلط السمات المحلية بالقومية الانسانية العامة للتراث ، لتشكّل كلا يمتلك استقلاليته النسبية ، حيث يمتلك التراث الشعبى للبلد العربى الواحد استقلالية نسبية ما عن التراث الشعبى العربى ، قوميا . ويمتلك هذا التراث العربى استقلاليته النسبية عن التراث الشعبى الانسانى ، دون أن يعنى ذلك أن درجة الاستقلالية واحدة ، فى جميع الحالات ، ودون أن تتحول هذه الاستقلالية النسبية الى انفصال .

فمعتقد متخلف من المراحل القديمة لتطور الفكر الانسانى كالصنمية قد يتخذ - قوميا - شكل تقديس عام لأحد الأبنية أو الأحجار ، التى تتحول الى مزار فى المناسبات المختلفة ، فيما قد يتخذ أشكالا محلية متفاوتة ، بتفاوت البلدان العربية ، فيتحقق - فى بعض البلدان - فيما

يلفقه الكثيرون - على واجهات البيوت ، وفى السيارات ، وعلى الصنوبر
أحيانا - من تعاويذ مختلفة ، لطرد الأرواح الشريرة ، وجلب الحظ
والفال الطيب .

وتأخذ « المعرفة » شكل شيوع لكتب الأبراج وكشف الطوالع ،
وانتشار باب «حظك اليوم » فى الجرائد والمجلات الرسمية ، والاهتمام
اليومى من قبل جميع الفئات الاجتماعية بمتابعته ، وشيوع قراءة الفنجان
والكف ، وفتح « المندل » وتحضير الأرواح .

ويمتد معتقد دينى أساسى ، كالاعتقاد فى خلق الانسان من طين .
ليصبح مشتركا فى التراث الاسلامى واليهودى (٥٤) ، ومايرى فى
الأساطير الفرعونية من أن « خنم » أبأ الآلهة قد خلق الانسان من الطين
على دولا به الذى كان يشكل عليه الفخار . وبالمثل يحكى فى الأسطورة
الاغريقية أن « بروجيتيوس » الحكيم قد خلق الانسان الأول من الطين
عند « بانوبيوس » . ومن الروايات الشعبية فى تاميتى أن الاله «تاورا» ،
الاله الأكبر ، قد خلق الانسان من الطين الأحمر ، فيما يحكى سكان
نيوزيلندا أن الها معيناً قد أخذ طينا أحمر من جانب النهر وعجنه بدمه ،
وشكله على صورته ، بحيث أصبحت الصورة مطابقة للاله . وبعد أن
اتقن صنع نموذج ، بعث فيه الحياة بأن نفخ فى فمه ومنخره (٥٥) .

ولكن الأبعاد السابقة للتراث الشعبى لا تتطوى - فحسب - على
الاختلاط الداخلى لكل بعد ، بل يمتد هذا الاختلاط ليحكم العلاقة بين
هذه الأبعاد وبعضها ، فلا يمكن الفصل - على نحو قاطع - بين الاجتماعى
والمعقيدى ، وبين السياسى والتصورى ، وبين الانسانى العام والاقتصادى
المحلى .

تتراكم وتتراكب هذه الأبعاد ، ليس فى البناء العام للتراث
الشعبى ، فحسب ، بل - وأيضا - على صعيد الحكاية الشعبية أو
الأسطورية الواحدة ، أو هذا الشكل أو ذاك من اشكال التراث الشعبى .
تصلح « حكاية أحمد الدنف وحسن شومان مع الدليلة المحتالة وينتها
زينب النصابة » (٥٦) - إحدى حكايات « ألف ليلة وليلة » - نموذجا
متكررا لهذا التراكم والتراكب : فمن لا نكر (أين) له لاينكر . واستشراء

التمييز الطبقي واهداد الحقوق يفضيان الى اعتماده للاحتتيال اسلوبا لاستعادة الحقوق الضائعة . والوالى يطالب من وقوعه ضحية الاحتتيال بالعثور على المحتالين ، وتسليمهم له ، فيفضى اعماله فى تأمين الحقوق الى وقوعه - شخصيا - ضحية الاحتتيال . وهذا الوالى الغشوم يلقى على ضحايا الاحتتيال مسئولية وقوعه ضحية للاحتتيال ، فى سبيل استرداد حقوقه الضائعة ، دون أن يبحث - كوال - عن المحتالين . ويقر الوالى - امام الخليفة - بعجزه عن تحمل مسئولية القبض على المحتالين ، ملقيا التبعة على الآخرين . ومن زنا فى غريته رده الله خائبا . وقراءة « اسماء أم موسى » تفتح الباب بلا مفتاح . وتتسم شخصية « اليهودى » بالفظاظة والقلظة والمكر والغدر . وهو يعمل بالصياغة ، ويمارس السحر . ونثر التراب بعد « التعزيم » عليه يخلق قصرا ما لكه نظير . ويأتى « التعزيم » بسفرة طعام ، ترفع بعد الأكل ، لياتى بعدها بسفرة مدام . و « ضرب تحت الرمل » يكشف المجهول ، الذى سيتحقق حتما . و « ملء طاسة بالماء » و « التعزيم » عليها ، ورشها على شخص ما ، وأمره بأن يخرج من الهيئة البشرية الى هيئة حمار أو دب أو كلب ، يحوله الى الهيئة المطلوبة . وإعادة « التعزيم » ورش الماء ، والأمور بالعودة الى الهيئة البشرية ، يعيد الشخص المسحور الى هيئته الأولى . والهاتف يأمر ابنة اليهودى فى المنام بالاسلام ، وتقتله حينما يرفض ، ليبدد قتل اليهودى واقعة عادية ، فيأمر الخليفة بحرق جثته . والحيلة - التى تعنى الذكاء الشعبى ، والشطارة ، والمهارة والخفة - تبدو أداة مشروعة ، محبوبة ، يتم الاحتفاء بها ، كمسوغات للتعين فى المناصب الهامة فى جهاز الدولة . وهى ما يجب اثباته لدى الخليفة ، قبل أن يأمر - بنفسه - بالتعيين ومنح الهبات والامتيازات المادية والأدبية .

يتكشف البعد الاجتماعى - فى الحكاية - عن فضح الوضع الطبقي فى انقسامه النحاد ، وانسداد الأفاق أمام الطبقات المسحوقة ، بما يدفعها الى فرض قانونها البديل على الخليفة - الحاكم نفسه : الاحتتيال ، فلا يتحول الى جريمة . بما هو أداة اثبات الذات والتفوق ، وطريق الوصول الى مناصب السلطة . بل ان هذا الاحتتيال - « الشطارة » - يستقطب الرضا والاستحسان من كافة الأطراف ، عدا من يقع عليهم فعل الاحتتيال ذاته ، بطريقة مباشرة . يشير هذا البعد - ضمن ما يشير - الى تفوق السلطة السياسية والأدبية ، على نحو ما تكشف عنه صورة الوالى

الرثة . ويكتمل هذا البعد فى الاعلاء الاجتماعى من شأن الانجاب ، وخاصة الأولاد الذكور ، ليصبح الأب مرهونا بابنه .

ويكتشف البعد القومى / الدينى عن العداء الحاد لـ «اليهودى» .
قهر - وفقا للحكاية - « فظ غليظ مكار غدار » ، دائم الاستفزاز للآخرين ، فيما ينادى به كل ليلة على « شطار مصر وقتيان العراق ومهرة العجم » أن كل من اخذ - بشطارته - البدلة المرصعة بالجواهر ، التى صنعها لابنته ، فهى - أى البدلة - له ، مستعينا - فى تحديه المستفز - باستخدام الأساليب السحرية فى مسخ كل من يتجرأ على قبول التحدى . يصبح الشعور بالعجز أمام البدلة/الثروة ، وأمام الاستفزاز التحدى للكرامة ، وأمام السحر/السلح الذى لا يقهر ، منطلقا ركينا لمشاعر الكراهية الموجهة لـ « اليهودى» . ويصبح هو - نفسه - مصدر هذه الكراهية ومشعلها ، فضلا عن المغايرة فى الدين . فهذه المغايرة هى التى تلعب الدور المباشر فى قتله على يد ابنته التى أسلمت ، بعد أن رفض الاسلام . ووضعية « اليهودى» هذه ، هى ما يجعل من قتله - وفقا للحكاية - فعلا عاديا ، لا يثير حزنا أو شفقة أو غضبا من أحد ، بل يثير إحساسا عاما بالارتياح .

ويتبدى البعد الاعتقادى / السحرى فى الممارسات التى يلجأ اليها « اليهودى» فى مواجهة بطل الحكاية (وهو ما يعنى مبررا اضافيا للشعور بالكراهية تجاه « اليهودى» ، إذ تصبح ممارسته السحر فعلا مكروها ، بما هو موجه الى شخصية البطل المحبوب ، لعرقلته عن تحقيق طموحاته ، التى تتحول الى أن تصبح طموحات الراوى الشعبى نفسه) .
بالقيام بفعل ما ، أو مجموعة أفعال ، وفقا لترتيبات وتتاليات معينة يرتب نتيجة خارقة . وتكرار الفعل ، أو مجموعة الأفعال ، فى نسقيتها الخاصة ، ينتج تكرارا لنفس النتيجة . وإبطال النتيجة يتوقف على شكل مكافئ .
أو مشابه من الممارسات التى رتبنت النتيجة . يتخذ الفعل السحرى شكل التعزيم ، فيما يقوم على الاعتقاد بفعالية «الكلمة» ، أو شكل مجموعة من الأفعال المترابطة والمترابطة . كعلم طاسبة بالنام ، والتعزيم عليها ، ورشه على شخص ما ، والنطق بالفعل المرغوب . وتتخذ النتيجة طابعا آليا ، فيما تسفر عنه من تحقق متكرر وفقا لتكرار الممارسة .

يتحقق تراكم وتراكم هذه الأبعاد - جدليا - على المستويين المباشر والداخلي . يتخذ المستوى المباشر شكل الحكمة أو القول المأثور (من

لا نذكر له لا يذكر) ، أو الحكم الخارجى الصريح (عذرة اليهودى ساحر .
 مكار غدار/فراء غليظا) ، أو التهديد المباشر (أنا التزمت بأخذ
 البدلة ولا بد من أخذها وتسلم والا اقتلك) . ويتخذ المستوى الداخلى
 اشكالا تتصل بفنية الحكى وبناء الشخصية ، لتتسرب من خلالها المضامين
 المختلفة ، وأشكالا تتصل بتأثير الموقف المباشر فى خلق نتائج فرعية غير
 مباشرة . فالعداء لـ « اليهودى » - فى الحكاية ، بما هو موقف صريح
 مباشر - يخلق ، بالتبعية ، عداء للسحر ، بما هو أداة «اليهودى» بما هو
 «يهودى» . ويتأكد هذا العداء للسحر ويتضاعف اذ يصبح أداة يستخدمها
 «اليهودى»/العدو ضد « البطل القومى » . ويتضاعف هذا العداء للآخرين
 مع كل مرة ينجح فيها « اليهودى » فى مسح « البطل » الى حيوانات
 مختلفة .

رابعاً : هوامش ضرورية

١ - لا تشير الصفة «الشعبى» ، التى يتصف بها التراث ، الى انه
 نتاج وزاد من يسومون بـ « الطبقات الشعبية» ، أو «البسطاء» ، وانما
 تشير - لدينا - الى انه نتاج وزاد الشعب كله ، على اختلاف طبقاته
 وفئاته وبيئاته ومراحل التاريخية . ومما يؤكد هذه الحقيقة انتشار
 الأبواب الصوفية المتعلقة بالتنجيم وقراءة الطالع وتفسير الأحلام فى
 جرائدنا الرسمية ، باعتبار هذه الأفكار افكاراً « عامة » ، واعتقادات
 شائعة ، تستوجب وضعها محل الاعتبار من الاهتمام اليومى للجرائد .

ويزيد هذه الإشارة ايضاحاً تذكر ان الجرائد - بحكم طبيعتها
 الكتابية - تتوجه الى جمهور «القراء» فحسب ، الذين يمثلون درجات
 تعليمية وثقافية اعلى من جمهور الأميين ، الذين يمثلون اوضاعاً ثقافية
 واجتماعية متدهورة .

ومما يؤكد هذه الحقيقة ما ترصده الأرقام من ان فى مصر ٦٥
 طريقة صوفية ، وان عدد أبناء الطرق الصوفية المنتظمين ستة ملايين ،
 وان هناك ثمانى طرق صوفية غير مسجلة ، ومشايخها ومريدوها كلهم
 من حملة المؤهلات العالية . وان لدينا - فى مصر - حوالى ٢٨٥٠ مولداً
 يحضرها اكثر من نصف سكان الدولة، وان من بين مشايخ الطرق الحاليين
 ٢ لواء و ٣ دكتوره وسفير سابق ومدير عام (٥٧)، وان شيخ مشايخ الطرق

الصوفية - فى مصر - أستاذ بجامعة القاهرة ، وأن حوالى نصف مليون مواطن قد احتفلوا بالليلة الختامية لمولد السيدة زينب ، بالقاهرة ، فى عام (١٩٨٤م / ١٤٠٤هـ) ، وشارك فى هذه الاحتفالات مهندسون وأطباء ومحامون وقدوا الى المولد من كل انحاء مصر (٥٨) .

ويتبدى التراث الشعبى كأحد الروافد الأساسية فى التكوين الثقافى والنفسى للمثقفين ، فى العديد من الأعمال الابداعية الجادة - تصلح قصيدة « البكاء بين يدي زرقاء اليمامة » لأمل دنقل شاهدا شعريا على ذلك . فبرغم أن « زرقاء اليمامة » - المعروفة فى الحكايات العربية - تتخذ طابعا رمزيا ، فى القصيدة ، إلا أن الملامح المميزة لها فى الحكاية تتسرب الى القصيدة ، لتشكل وجهها الرئيسى الذى يبكى الشاعر بين يديه . فالقصيدة - هنا - تتقمص الحكاية ، فى اجزاء رئيسية منها ، وتمثلها ، دون أن تعارضها أو تنفيها ، ليصبح جوهرها هو جوهر القصيدة ذاتها : النبوءة القائمة على رهافة الرؤية ، التى يكذبها الآخرون ، الى أن تقع الواقعة ، فلا يفيد البكاء .

وتصلح قصة « النداهة » ليوסף ادريس شاهدا قصصيا على ذلك - انها تلك « النداهة » التى تنادى الناس ليلحقوا بها ، فتعنيهم بعوامل غريبة غامضة مغوية ، ليكون الوقوع فى حبالل اغواء شارة الضياع . وتتخذ ملامح « النداهة » الشعبية شكل قوة غيبية قاهرة ، لا فكاه من قدرتها الاغوائية ، ولا فكاه من الضياع المقدر على يديها . وتتخذ ملامح « النداهة » عند يوسف ادريس نفس الشكل والقدرة والمصير الذى ترسمه ، غير انها هذه المرة تتحدد فى « المدينة - القاهرة » .

تتحقق تبديلات التراث الشعبى فى الأعمال الابداعية باعتباره أحد المكونات والروافد الأساسية فى التكوين الثقافى والنفسى للمبدعين ، والتى ظلت حية تسعى الى تحقيقها الموضوعى الخارجى . ولا معنى التحقق فى شكل ابداعى سوى أنه أحد التبديلات التى يفرض التراث الشعبى وجوده من خلالها .

٢ - ولا تعنى الإشارات السابقة الى العمق التاريخى للتراث الشعبى ثبات وديمومة التراث التراثى ، وعدم قابليته للتحويل ، بقدر

ما تعنى التأكيد على شموليته التاريخية ، وهى شمولية تخضع للتحول
فى ثلاثة اتجاهات متزامنة ، متجاذلة :

الأول : اضافة عناصر ورؤى جديدة للتراث القائم ، تتحول - مع
التفاعلات الحياتية والتراثية - الى قيم تراثية ، تمتلك استقرارا وفاعلية
تراثيتين ، نسبيتين . ولا تتحقق هذه الاضافة ، كاضافة تراثية ، فى
الغالب ، الا على أساس من تحولات اجتماعية وثقافية هائلة ، تعيد تشكيل
العلاقات الاجتماعية والتكوين الثقافى، ويتوفر لها المدى الزمنى الذى يكفل
الاستقرار النسبى ، ورموز الفعالية ، كالية عضوية من آليات المجتمع .
هكذا كانت الاضافات التراثية الناجمة عن الفتح الاسلامى لما أصبح
معروفا بـ « البلدان العربية » . وهكذا كانت الاضافات التراثية للفتح
العثمانى ، على اختلاف الاضافات .

الثانى : تحول عناصر قائمة ، أو تحولها ، سواء بإسقاط بعض
حلقاتها ، أو اكتساب حلقات جديدة ، أو بتغير توازناتها الداخلية ،
واكتساب توازنات جديدة ، لتستجيب لشروط مرحلة جديدة ، بما تتطلب
عليه من اضافات . هكذا تستجيب الطقوس الجنائزية الفرعونية - على
سبيل المثال - للتحولات التالية ، فيستمر الاهتمام الحاد بواقعة الموت .
ويستمر - من ثم - الإهتمام ببناء القبر وتجديده . ويتحول وضع بردية
التعاويذ والصلوات الدينية فى القبر مع المتوفى ، حتى تساعد فى
الوصول الى الجنة ، الى قراءة القرآن والأدعية والترحمات على المتوفى
فى السرايدات وعند القبر ، بل وفى صفحات الزينات فى الجرائد ، فى
المناسبات الجنائزية والدينية المختلفة . وتستمر الكتابة على شواهد
القبور ، حاملة معانى متشابهة متخذة شكلا اسلاميا .

الثالث : سقوط العناصر التى فقدت دورها التاريخى ، مسواء
باعتبارها عناصر ثانوية أو هامشية فى البناء الثقافى ، أو باصطدامها
الحاد مع تحول تاريخى مضاد ، بشكل مباشر . هكذا يتساقط بعض
الممارسات الشعبية القائمة على المعتقدات السحرية كالزار ، والطب
الشعبى ، فى مواجهة انتشار المدارس وعيادات الأطباء فى المدن الصغيرة
والقرى ، وانتشار التعليم وخاصة فى الريف .

ذلك يعنى ان ليس ثمة عناصر محكومة بالثبات والديمومة • كما
يعنى ان البنية الداخلية للتراث الشعبى تقوم على التحول والتغير
الدائمين ، وان اتسم كلا التحول والتغير بالبطء الشديد الذى قد
يوحى بالثبات • فهما لا يتحققان بنفس السرعة والحجم النسبيين اللذين
يتحقق بهما تحول وتغير البناء الاقتصادى/ الاجتماعى • بل ان البنية الداخلية
للتراث الشعبى أكثر بقاء فى تغيرها وتحولها من بنية الثقافة الرسمية •
انه التحول البطيء الذى يقارب الركود •

٣ - ويمثل الوعى الحقيقى بالتراث الشعبى العربى ضرورة
اولية ، اذ هو وعى بالانسان العربى • فعمل تقليص الانسان العربى الى
مجرد احتياج معيشى ، او استبداله بمقولة نظرية محكمة الصياغة ،
يمثل ابتذالا للوعى الصحيح والانسان معا •

فالأحلام والنبوءات التى تتحقق دائما - فى التراث الشعبى العربى
- بتفاصيلها الدقيقة ، والأرصاء السحرية التى تكشف عن المخبوء ،
والجان والمردة والغيلان والأرواح الطيبة والشريرة ، وقلنسوة الاخفاء ،
والهوى الذين يتحركون ، والتابو والانتهاك ، والمقدر والمكتوب الذى
لا يتغير ، والتعاويد والطقوس السحرية ، وانكشاف الطيور عن فتيات
فاتنات ، واللوح المرصود ، والاكل باليد اليمنى دون اليسرى •• ذلك
العالم المتداخل والمتشابك يفترض كيفية مركبة من اجل الوعى به ، كيفية
تستبعد - بدنيا - احادية النظر لدى فرق من السياسيين ، تنطلق
من موقف «اقتصادى» - وليس «مادى» - فى رؤية العالم • هذه الفرق
التي لا ترى تناقضا بين اسقاط الفاعلية عن « الفكر الشعبى » - باعتباره
مشروطا ، فحسب ، بالبناء الاقتصادى للمجتمع - وبين اسباغ الفاعلية
«القصوى» على فكرها «الحلقى» ، باعتباره المقدمة الضرورية لتغير هذا
البناء • كيفية تستبعد - بدنيا - ايضا - ضيق النظر لدى «الفولكلوريين» ،
ممن يعالجون قضايا التراث الشعبى باستهتار ، يحيله الى محض اشياء
طريف ذات قيمة ترفيهية ، او ممن يعالجون قضاياها بمنهجية اكااديمية
مكتيبة •

وهذه الكيفية المركبة - اداة الوعى بالتراث الشعبى - ربما
تستوجب التكامل والتوحيد بين علوم عدة فى مركب ادائى واحد :
«التاريخ ، الاجتماع ، والفولكلور ، والاثنوبولوجيا ، فى كافة تفرعاتها» •

وفى ذلك ، فإن تكون العلاقة بين هذا المركب وموضوع الوعي - التراث الشعبي - علاقة فعل احادى ، يتكشف - من خلالها - الموضوع على ضوء المركب فحسب ، بل سيضىء الموضوع ذاته - وهو موضوع وموضع الوعي - الأبعاد المعتمدة من المركب ، بضيفا اليه ، على هذا المستوى أو ذلك ، لتصبح العلاقة بين الأداة والموضوع علاقة تفاعل جدلى ، يستضىء - خلالها - الطرفان . وبدون هذه الكيفية التكاملية ، فلربما ظلت الاجتهادات فى هذا السبيل مشوبة بالأحادية ، أو ضيق النظر ، أو اسقاط المفاهيم المكتنية ، أو التصورات الانطباعية العشوائية ، ليظل الانسان العربى - بذلك - محكوما بالغياب الجزئى أو الكامل ، مستبدلا بصورة ذهنية ، أو مقولة فارغة منتزعة من سياقها .

وتظل حركات النهوض العربى - فى اغفالها أو تقليلها من أهمية ذلك - مرهونة بالحلقية الضيقة ، والحصار الذاتى ، لينتفى مبرر وجودها الحقيقى ، فى الوعي الصحيح ، ومن ثم ، العجز عن اقامة العلاقة المثينة بجمهورها الذى سيتحمل مسئولية النهوض .

٤ - لعل مثل هذا الوعي سيتكشف عن اضاءة بعض الآليات التاريخية الخاصة بالضعف العربى ، فى مواجهاته الطويلة والمتعددة للغزوات الاستعمارية المتكررة ، ولأنظمة الحكم الفاسدة . ولعله سيتكشف عن اضاءة بعض التكوينات الفكرية وكيفيات تحققها العملى فى الأزمان ، على نحو سلبى أو ايجابى .

لعل ذلك سيتكشف عن أن تمسك المرأة الجزائرية بالتقاليد العربية «القديمة» فى الزى والممارسات اليومية ، لم يكن «تخلفا» ، بل كان شكلا من اشكال مقاومة «فرنسة» المجتمع الجزائرى ، على نحو تم استغلاله من قبل حركة المقاومة الجزائرية المسلحة ، بصورة فعالة ، باشتراك المرأة الجزائرية فى حمل السلاح ونقل الرسائل بين الفصائل والجماعات المختلفة ، دون اثاره ريبة عسكر الاحتلال .

ولعل ذلك سيتكشف عن أن رحيل الفلاحين المصريين عن القرى - فى ازمة الالتزام والسخرة - لم يكن هروبا جباناء أو هجرا عن المقاومة ، أو فعلا خاليا من الدلالة ، بل كان رفضا كاملا للنظام ، وشكلا خاصا من اشكال مقاومة السلطة الغاشمة .

وربما تكشف ذلك - أيضا - عن أن ملايين ساعات العمل التي تهدرها العمالة في مصر ، فيما لا يتعلق بالعمل ، والتباطؤ ، والتراخي ، وأحيانا ٠٠ الإهمال في إنجاز العمل ، ربما كان ذلك شكلا عفويا من أشكال مواجهة الأوضاع الحياتية القاسية والمرة التي تعيش في ظلها العمالة المصرية ، تحت وطأة سلطة مركزية قاهرة .

وربما تكشف ذلك - أيضا - عن أن « الثأر » ، تلك العادة الدموية المنتشرة في صعيد مصر ، لا يستند - أساسا - على قواعد الشرف والكرامة والرجولة، وإنما يستند على عمق الإحساس بأفقتاد السلطة للعدالة، أو تراخيها في إقرارها ، بما يولد نوعا من الإحساس بالمهانة الإنسانية ، نتيجة الظلم المجاني ، الذي يمر دون عقاب أو قصاص ، ليتحول هذه المهانة - نتيجة للأوضاع القبلية والعائلية ، وعلاقاتها المتشابكة - إلى عار ، لا يحويه إلا الدم .

أى أن مثل هذا الوعي ربما تكشف عن الصيرورة الداخلية ، والآليات العميقة لتكوين الإنسان العربى ، ودوافع مواقفه في الأوضاع والملايسات المختلفة .

ويظل أن هذه الإمكانيات شرط ضرورى وأولى لفعالية محاولات التغيير والنهوض الحقيقيين . وبدونها ٠٠ فإن أى تغيير أو نهوض قائم يتهدده « النخبوية » ، التي لا تبصر من أبنية المجتمع سوى ما يعمل على السطح من مؤسسات وهياكل رسمية ، لتغفل عما يضرب في العمق من جذور .

٥ - ولم تكن الصفحات السابقة سوى اثاره للقضية ، تشكل - في مجملها - تساؤلا عن ماهية وطبيعة التراث الشعبى العربى ، أكثر من كونها اجابة على تساؤل . وهو تساؤل يبحث عن اجابة ، سواء فيما قد يتلوه من اجتهادات ، أو فيما يثيره من حوارات أو اضافات ، أو ما قد يطرحة البعض من كتابات تتعلق بهذه الزاوية أو تلك من زوايا الموضوع .

ولا شك أن أيا من هذه الحالات سوف يدفع - قداما - في اعتصامه بالمنهج العلمى ، بتطور الفكر العربى ، في اتجاه رؤية أكثر نقادا لقضايا واقعنا العربى ، ذلك الشرط الأولى لنجاح حركات النهوض العربى .

هوامش الفصل الخامس

- (١) محمد حمادة ، نظرة جديدة الى التراث ، الطبعة الثانية (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٩) .
- (٢) حسن حنفي ، التراث والتجديد ، الطبعة الاولى (القاهرة : المركز العربي للبحوث والنشر ، ١٩٨٠) ص ص ٤٤ ، ٤٨ . ودقيق « الخطه » ص ٢٠٢ .
- (٣) حسين مروة ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، الجزء الاول : الطبعة الرابعة (بيروت : دار الفارابي ، ١٩٨١) .
- (٤) ادونيس ، الثابت والتحول : ١ - الأصول ، الطبعة الاولى (بيروت : دار العودة ، ١٩٧٤) .
- (٥) طيب تيزيني ، من التراث الى الثورة : حول نظرية مقترحة في فلسفة التراث العربي ، الجزء الاول ، الطبعة الثالثة (دمشق : دار دمشق ، د.ت) ، ص ص ٦٢٢ ، ٦٢٤ .
- (٦) غالي شكري ، التراث والثورة ، الطبعة الثانية (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٧٩) ص ٤٧ والغريب ان « تيزيني » يدرج هذا الكتاب ضمن « نطاق .. مرحلة التأسيس لنظرية البحث العلمي في ذلك التراث » دون ان يلتفت الى مكانة « التراث الشعبي » من التراث العربي ، والتي شدد عليها غالي شكري . راجع « تيزيني » ، المرجع السابق ص ٩٥٢ ، الهامش .
- (٧) المرجع السابق ص ٤٧ ، ٤٩ .
- (٨) محمد الجوهري ، علم الفولكلور ، الجزء الثاني ، دراسة المتكلمات الشعبية ، الطبعة الاولى (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٠) ص ٢٥ .
- (٩) المرجع السابق ٣٤ .
- (١٠) يزيد من التفصيل ، راجع : رفقت سلام ، « بحثا عن المنهج : نحو قراءة جديدة لتاريخنا العربي » ، مجلة شئون عربية (٣١) (تونس : جامعة الدول العربية ، سبتمبر/ايلول ١٩٨٣) ص ١٨٩ ، ٢٠٨ .

(١١) من الممكن أن يسارع البعض بالقول أن المثقفين لا يمرون من ذواتهم ، بما هم أفراد مستقلون ، وإنما يمرون من مصالح وأوضاع اجتماعية وسياسية ، بما ينشئ الانفصال بينهم وبين « الشعب » . وهذا صحيح ، بقدر ما لا ينشئ - في نفس الوقت - استقلالهم النفسي كثرة اجتماعية ، من ناحية ، وبقدر ما لا ينشئ - أيضا ، في نفس الوقت - أن هناك مستويات من تمثيل الشعب عن نفسه لا يدرها المثقفون ، بحكم هذا الاستقلال النسبي ، لتظل هذه المستويات وقفا - لقطب - على التمييز الشعبي عنها .

(١٢) يتجلى ذلك فيما يقرره « محمد الجوهري » الرجوع السابق ص ٢٧١ ، من « أننا كما قلنا في هذا الكتاب في أكثر من موضع لنا بصدد تقييم للمعتقدات الشعبية .. وإنما نحن نحاول أن نلتصق الطريق العلمي السليم للدراسة هذه المعتقدات من طريق جمعها جمعا سليما وتصنيفها وتحليلها . أما أمر توثيقها فمفروض لأهل السياسة الاجتماعية ليفيدوا بهذه النتائج حسب وجهتهم في رسم تلك السياسة ، وتصورهم لواقع التراث الشعبي على الخريطة الإيديولوجية للمجتمع (التشديد من عندنا) ونشير إلى أن مفهوم « التحليل » (الوازد في الفقرة السابقة) ينحصر في التحليل الداخلي للعناصر المكونة لكل معتقد تراعى ، على جادة - لا يزيد من تحليل هذه النزعة ، راجع طيب تيزيني ، الرجوع السابق ص ٨٣ ، ٢٥٠ .

(١٣) نستخدم الصفة « الفردي » بالمعنى الذي يشير - فحسب - إلى إنتاج المفكرين الأفراد ، للتمييز بينه وبين الإنتاج « الشعبي » من التراث ، دون أن يفسد الانفصال القاطع بين ما هن « فردي » وما هو « شعبي » .

(١٤) حول المفاهيم المختلفة لمصطلح « الفولكلور » ، والذي نستفيض عنه بمصطلح « التراث الشعبي » ، راجع : فوزي المنتيل الفولكلور : ما هو ؟ (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٤) ، وخاصة الفصلين الأولين .

(١٥) يبدأ التراث المصري - لدى حسن حنفي ، وضمنيا لدى عمارة واتونيس - بالإسلام ، ولدى ميزني ومروة بما يسمى « العصر الجاهلي » .

(١٦) محمد على كمال الدين ، محمد منصور أحمد ، الشرق الأوسط في مصر (القاهرة : دار الكتاب المصرية ، الجزء الثاني : الخصائص الشرقية القديمة (القاهرة : دار النهضة العربية ، د ت) ص ١٧٥ ، ١٧٨ .

(١٧) عبد الله خورشيد البري ، القبائل العربية في مصر (القاهرة : دار الكتاب العربي ، ١٩٦٧) ص ٥٩ . وراجع الباب الرابع - نفس المصدر - لكشف التفاعلات المتبادلة بين المجتمع المصري والعربي ، في القرون الثلاثة الأولى للهجرة .

(١٨) كمال تمولجي على ذلك ، راجع محمد بن أبي السور المصديق الشامي ، القول المكتسب فيما وافق لغة أهل مصر من لغات العرب (القاهرة : المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، د ت) ، وفيه يجمع المؤلف - على طول ١٦٠ صفحة من القطع الكبير - مئات الإلفاظ العامية المصرية المأخوذة مباشرة وحرافيا عن الفصحى ، أو ذات الأصول النحوية .

(١٦) على عبد الواحد وافي ، علم اللغة ، الطبعة السابعة (القاهرة : دار نهضة مصر ، د.ت) ص ١٧٧ .

(٢٠) عبد الحميد يونس ، دفاع عن الفولكلور (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣) ص ١٢٤ .

(٢١) على عبد الواحد وافي ، لغة اللغة ، الطبعة الثامنة (القاهرة : دار نهضة مصر د.ت) ص ١٦٠ ، ص ١٣١ .

(٢٢) محمد عبد المولى ، « اللهجات خطر على النصي » ، مجلة قصايا عربية ، السنة السابعة ، العدد الأول (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، يناير/كانون الثاني ١٩٨٠) ص ١٣٦ . والغريب - بعد ذلك - أن يتبنى نفس الكاتب دعوة الأستاذ إبراهيم أنيس أن « تدخل السلطات التشريعية ضروري للقضاء على سلطات تلك اللهجات المحلية » وذلك بإصدار أمر يحرم استعمالها في المجلات والصحف والإذاعة ودور الثقافة والمسرح » - نفس المرجع ص ١٢٨ .

(٢٣) اعتمادنا في تكوين الجدول على المراجعين التاليين :

هلال الإدريسي ، « أمثال عراقية ومغربية مقارنة » ، مجلة التراث الشعبي ، العدد العاشر ، السنة الثامنة (بغداد : المركز الفولكلوري ، ١٩٧٧) ص ص ١٦٣ ، ٢٠٣ .

أحمد تيمور ، الأمثال العامية ، الطبعة الثالثة (القاهرة : لجنة نشر المؤلفات التيمورية ، ١٩٧٠) .

(٢٤) راجع ، لمزيد من التفاصيل : على عبد الواحد وافي ، اللغة والمجتمع : الطبعة الثالثة (القاهرة : دار نهضة مصر ، ١٩٧١) ص ص ١٤٦ ، ١٥٣ .

(٢٥) نقلا من ، أحمد رشدي صالح ، الأدب الشعبي ، الطبعة الثالثة (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٧١) ص ٢٦٦ .

(٢٦) المرجع السابق ص ٢٦٥ .

(٢٧) نشر إلى أن الشكاوى والتظلمات والمرافق الموجهة إلى الحكام - استنتاجا أو ظلما أو الباطن الحق .. الخ - ليست وفقا إلى « عامة الناس » ، بل تمتد إلى الطليعة السياسية الثقافية . وتحتل جرائد المعارضة المصرية بالعديد من مثل هذا النموذج . ولؤكد الكيفية التي نشأ بها حزب « الوفد » المعري ، بقيادة سعد زغلول بحق هذه القاهرة .

(٢٨) سيد عويس : الإبداع الثقافي على الطريقة المصرية ، الطبعة الأولى (القاهرة : دار الطباعة الحديثة ، ١٩٨١) ص ٢١ .

(٢٩) فرانكفورت ، هـ ، وآخرون ، ما قبل الفلسفة : الإنسان في مقاماته الفكرية الأولى : ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ، الطبعة الثانية (بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٠) ص ٣٦٧ .

(٣٠) إبراهيم أحمد شعلان ، الشعب المصري في أمثاله العامة (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣) ص ٥ .

(٣١) المرجع السابق ص ٣٠ .

(٣٢) انطونيو جرامشي ، قضايا المادية التاريخية ، ترجمة فواز طرابلسي . بيروت : دار الطليعة ، ١٩٧١) ص ١٣١ .

(٣٣) سيد عويس ، حديث عن المرأة المصرية المعاصرة : دراسة ثقافية اجتماعية (القاهرة : مطبعة اطلس ، ١٩٧٧) الوثيقة رقم (١٤) ص ١٤٧ . ونشير الى أن المؤلف قد استطاع الحصول على ١٦٣ رسالة ، مرسله الى ضريح الامام الشافعي بالبريد . اي أن الرسالة الواردة - هنا - ليست حالة فردية .

(٣٤) سيد عويس ، الابداع الثقافي على الطريقة المصرية ، مرجع سابق ص ١٧ ، ١٨ ، والتشديد من المؤلف .

(٣٥) المرجع السابق ، ص ١٨ ، وراجع الجوهري ، مرجع سابق ص ٤٧ ، حيث يقدم قائمة بأشهر المجزات التي تنسب الى الأولياء في حياتهم وبعد مماتهم ، ومن بينها أحياء الموتى ، وتوقيف الوقت ، وتجفيف البحر ، والمشي على الماء ، والقدرة على تحويل الأشياء ، وشفاء المرضى ، والتواجد في أكثر من مكان في وقت واحد .

(٣٦) أحمد رشدي صالح ، المرجع السابق ص ١٥٧ .

(٣٧) نشير - في ذلك - الى محاولة « السادات » استثمار هذا التقليد السلطوي التاريخي ، كـ « كبير للعائلة » والترويج له من قبل أجهزة الاملاط الرسمية وكبار المسؤولين . كما نشير الى ازدهار المفاهيم الدينية « الشعبية » في ظل « كبير العائلة » ، الى حد تكوين التنظيمات المسلحة ، التي انتهت باقتياله ، هو نفسه .

(٣٨) تعتمد على مصدرين في ايراد ما يلي من أمثال : أحمد تيمور ، المرجع السابق ، إبراهيم أحمد شعلان ، المرجع السابق . ويمكن مراجعتهما في حالة استقصاء العامة ، لتبين شروح الأمثال ، وأن كنا قد توخينا في الصياغة الخاصة بهذا القسم ، من الدراسة الإفصاح المضمون التصوري للأمثال .

(٣٩) حيد النعم حسن ، الفنون الشعبية في يوغوسلافيا ، مكتبة الثقافة الشعبية (٤) (القاهرة : دار المعارف ، د.ت) ص ٧٥ ، ٩٧ .

(٤٠) المرجع السابق ص ٩٢ ، ٩٥ .

(٤١) نبيلة ابراهيم ، سيرة الأميرة ذات الهمة : دراسة مقارنة (القاهرة : دار الكتاب العربي ، د.ت) وهو المرجع الذي سنعتمد فيما يلي من مقارنة بين هذه السيرة والملمحة البيزنطية . ويمكن مراجعة مرض ولتخيص لملمحة « ديجينيس » ص ١٤٠ ، ١٩٠ ، من نفس المرجع .

(٤٢) فريدوش فون ديرلاين ، الحكاية الشرافية ، ترجمة نبيلة ابراهيم ، الطبعة الاولى (القاهرة : دار نهضة مصر ، ١٩٦٥) ص ١٥٠ .

(٤٣) المرجع السابق ص ١٥٦ .

(٤٤) المرجع السابق ص ١٥٤ .

(٤٥) فراس حواس ، « ملحمة جلجامش وأثرها في الثقافة القديمة » ،
مجلة المعرفة ، العدد ١٩٧ ، يوليو/تموز (دمشق : وزارة الثقافة ، ١٩٧٨) ص ١٢٤ .

(٤٦) نبيلة إبراهيم ، أشكال التعبير في الأدب الشعبي ، الطبعة الثانية
(القاهرة : دار نهضة مصر ، ١٩٧٤) ص ١٤٧ ، ١٤٩ ، والانتباس بتصرف .

(٤٧) نبيلة إبراهيم ، « عالمية التعبير الشعبي » ، مجلة فصول ، المجلد
الثالث ، العدد الرابع (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٣)
ص ٣٠ ، بتصرف .

(٤٨) هذا الشاهد وما يليه تم استخلاصهم من هولين :

فاديوق خورشيد ، سيف بن ذي يزن ، الطبعة الثانية (القاهرة : دار الكتاب
العربي ، ١٩٦٢) ، وهي السيرة الشعبية المرفوعة .

عز الدين اسماعيل ، القصص الشعبي في السودان (القاهرة : الهيئة المصرية
العامة للكتاب ، ١٩٧١) وقد تضمن العديد من الحكايات الشعبية السودانية .

(٤٩) نعمت - هنا - التمييز الذي وضعه « فريزر » بين السحر ببعديه
المذكورين والدين ، أورد من التفصيل ، راجع :

جيمس فريزر ، الفصح الذهبي : دراسة في السحر والدين ، ترجم باحرفه
الدكتور أحمد أبو زيد ، الجزء الأول (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب
١٩٧١) وخاصة الفصل الرابع ص ٢١٣ ، ٢٤٣ .

(٥٠) يقوم وقائع « ألف ليلة وليلة » على واقعة أولى ، تمثل ميرا لأين يقتل
الملك شهریار كل فتاة من الملكة ، عقب مضاجعته لها ، وهي أن شقيقه الملك شام
زمان قد اكتشف - لدى عودته المفاجئة إلى قصره - خيانة زوجته له مع أحد
عبيده ، ثم يكتشف - من بعد - خيانة زوجة شقيقه شهریار لزوجها مع أحد العبيد .
وهذه الواقعة الأولى - التي يطورها مسلسل القتل - تنطوي على دلالتين :

(أ) أن أحد اللامع الرئيسية لصورة المرأة في التراث الشعبي هو الغدر
والكيد والخديعة ، وهو ما يستخدم كتبرير للحط من وضعية المرأة الاجتماعية .

(ب) أم. الشر يأتى - في الغالب - من الطبقات والشرقات المقبورة في المجتمع ،
كتبرير لأن يهلك الملك/الحاكم الطيب الغماء ، كنوع من الإضطراب ، واللامع الواردة
تم استخلاصها من « ألف ليلة وليلة » (القاهرة : مكتبة أحمد على صبيح ، ٥٠٠)
وقع في أربعة أجزاء .

(٥١) ألف ليلة وليلة ، المرجع السابق ، المجلد الرابع ص ١٤٦ .

(٥٢) راجع في ذلك ، محمد رجب النجار ، حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي ، عالم المعرفة (٤٥) (الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ١٩٨١) .

(٥٣) محمد قنسى عبد اللطيف ، ألوان من الفن الشعبي ، المكتبة الثقافية (١١١) (القاهرة : المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، ١٩٦٤) ص ٢٦ .

(٥٤) راجع العهد القديم ، سفر التكوين ٢ : ٧ .

(٥٥) جيمس فريزر ، الفولكلور في العهد القديم ، ترجمة نبيلة ابراهيم ، الجزء الأول (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٢) ص ٢٩ ، ٣٢ .
(٥٦) نتمتع على النص الوارد في « ألف ليلة وليلة » ، مرجع سابق ، المجلد الثالث ص ٢١٢ ، ٢٤٧ .

(٥٧) سيد عويس ، الإبداع الثقافي على الطريقة المصرية ، مرجع سابق ص ٦٧ ، وراجع - نفس المصدر ص ١١٥ ، ١٢٨ - نص اجازة أحد خلفاء الطريقة الخلوتية الجنيديّة للتصرف على بنية التفكير السحري لدى هذه الطرق .

(٥٨) جريدة المساء ، القاهرة ، ٢٥ إبريل ١٩٨٤ ، ص ١ .

الفصل السادس

بحثاً عن التراث العربي

يتوجب التمييز - بدءاً - بين «التراث» و «المعرفة» به ، بين ما ينطوى عليه التراث من وعى وبين وعينا له ، بين الوعي التراثى وبين الوعي بالتراث . فالتراث ينطوى على وعى ، وعى بالتراث الأسبق ، ألا أن هذا الوعي لا يخرج - بالنسبة لنا ، على الأقل - عن حدوده التراثية ، أى بصفته أحد مكونات التراث . أى أن المعرفة بالتراث ، هى أيضاً - بالنسبة لنا - أحد أبعاد التراث ذاته .

ذلك يشير الى أمرين أساسيين : الأول ، أن التراث - ككل ، وفى الحدود العامة - ينتمى ، بالأصل - الى مرحلة ، أو مراحل ، تاريخية سابقة من الوجود الاجتماعى فى المنطقة ، حتى وإن امتدت فعاليتها - على نحو من الأنحاء - الى المرحلة التاريخية الراهنة . وهو - بذلك - لا ينطوى على أدوات وكيفية معرفتنا به ، التى تمكنا - راهناً - من اكتشاف سياقاته وأبعاده وقوانينه . وما قد ينطوى عليه من أدوات وكيفية معرفية ، هى بدوره أحد مكونات التراث ، التى تتطلب أدوات وكيفية معرفية لامتلاكها معرفياً . فهذه الأدوات والكيفية المعرفية التراثية مشروطة - تاريخياً - بما يشترط التراث ، ككل ، وخاصة بمستوى التطور المعرفى لمرحلتها - هى - التاريخية . فالتراث - بذلك - لا ينطوى ، داخلياً - على أدوات وكيفية معرفتنا به . أنه ينطوى على مكوناته وقوانينه وحركاته وصيرورته الداخلية ، التى لا تقصح عن نفسها ذاتياً ، وتتطلب ما يدفعها الى ذلك .

والثانى : أن أدوات وكيفية المعرفة بالتراث ، تنتمى - فى الحدود العامة ، وبالمعنى الثانى التاريخى الجدلى - الى المرحلة التاريخية الراهنة ، ابتداءً من الضرورات الحافزة على هذه المعرفة ، وانتهاءً بكيفيات توظيف نتائجها ، مروراً بالمستوى الثقافى الزاھن الذى بلغته الأدوات . وعناصير المعرفة . ذلك يعنى أن منطلقات معرفة التراث العربى

تكمُن في المرحلة التاريخية الراهنة ، بكل مقوماتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية • ذلك يعنى - من ناحية أخرى - أن هذه المعرفة مشروطة - تاريخيا وفي الحدود العامة - بمستوى التطور الراهن لهذه المرحلة • ولكنه يعنى - أيضا - أن التراث لا يمتلك قيمة مطلقة ، في ذاته ، ولكن ما يحدد قيمته - بالنسبة لنا - هي متطلبات المرحلة التاريخية الراهنة ، بكل ما تنطوى عليه هذه « المتطلبات » من معنى •

يتوجب التمييز - إذن - بين السياقات والقوانين التي تنتظم التراث وبين الأداة للعمية القاصرة على اكتشاف وتحديد هذه السياقات والقوانين ، أي بين الوعي القائم في التراث وبين الوعي به • وتكمن وجوبية هذا التمييز في ضرورته المعرفية - أولا ، حيث تمثل هذه العلاقة أحد قوانين المعرفة الانسانية • فكل معرفة للتراث - وكأي شيء يتعلق بالوجود الانساني ، عامة - تنطلق من مرحلتها التاريخية ، بشكل عام ، ومن أدوات وكيفيات البحث التي تمتلكها ، هي ذاتها ، دون أن ينطوي موضوع البحث - في ذاته - على الأداة والكيفية • كما تكمن هذه الوجوبية في ضرورته الفكرية السياسية - ثانيا ، حيث تتصاعد - وخاصة في هذه المرحلة - الدعاوى السلفية باطلاقية التراث ، والدينى منه بالذات •

أولا : محددات أولى

١ - أبعاد التراث

تمتد الحدود الموضوعية للتراث ، لتتخطى كل ما اقترحه الباحثون ، وحصره في حدود الانتاج الفكرى للمفكرين الأفراد ، والجماعات ، فذلك الانتاج هو أحد وجوه التراث - بلا شك - ولكنه لا يستوعب كل التراث • فالتحديد السابق يسقط - دفعة واحدة - العديد من الأبعاد •

(١) البعد الشعبي ، بما يمثله من بقاء فكرى شامل للأغلبية الساحقة من الشعب ، كتصورات للذات والعالم ، وموجهات للمسلك اليومي وردود الأفعال ، وعادات وتقاليد وطقوس وممارسات • ويمكننا الجزم - بثقة - أن سطوة هذا البعد تمتد لتشمل في أهابها - بدرجات متفاوتة - فئة المثقفين والطبقات العليا من المجتمع العربى ، دون أن تقتصر على الطبقات « الدنيا » ، على ما هو شأن (٢) : ولعل هذا البعد هو

أكثر إبعاد التراث فعالية وحضوراً في الحياة الاجتماعية العربية ، ابتداء من الاحتفاء بالاعيان والمناسبات الاجتماعية والدينية احتفاء كبيراً ، وانتهاء بالعلاقات الأسرية (علاقة الزوجية التي تنقثر إلى التكافؤ بين طرفيها ، والأعلاء من قيمة الذكورة في الأبناء) مروراً بالتصويرات الخاصة بنظام الكون ، والمجتمع ، وانقساماته الداخلية ، وموقع الأفراد والجماعات داخل كل نظام . أي أنه بناءً تصوري واستقادي كامل ، يرتب وضع الإنسان في العالم ، ويقدم حوافز على الفعل والحركة ، وتبريرات للقرارات والتوجهات . وهذا البعد قائم - في أساسه - على الخبرة العملية الموروثة ، التي تتكشف - تجريدياً - في صورة المثل ، أو «الحكمة» ، وعلى طقوس الألم والفرح الحياتية فتفتجر «عديداً» جنائزياً ، أو «مواويل حمراء» ، تضطرم بشيق الحياة ، وعلى الحلم بمن «يعلا الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً» ، فيطلع البطل الشعبي - المهدي المنتظر - إلى وجه الملاحم والحكايات ، في صورة «أدهم الشرقاوي» ، مرة ، وفي صورة غيره ، مرات ، وعلى القيم والأخلاق والمواضعات الاجتماعية ، فتتجلى الوجوه الخارجة على الأوضاع الظالمة ، متشعبة بالانفة والكبرياء الذي يساوي الحياة .

(ب) البعد الإبداعي ، بما يمثله من فعالية إنسانية نوعية ، قائمة على الخلق الفني ، متحققة في فنون الرسم والنحت والشعر والحكي والانشاء . هي الخلق الذاتي للعالم ، لا وفقاً لقوانين العالم المادي ، بل وفقاً لقوانين الخلق الفني ، بما تتطوى عليها من علاقة ما مع العالم ، ومن استناده على التكوين الداخلي للفنان .

تكمن أهمية هذا البعد - فيما يتصل بالبحث التراثي - في أنه يكشف عن تلك المساحات والمناطق الدفينة التي لا تطولها الوثائق التاريخية ، ولا المشاهدات العابرة . هي المساحات والمناطق التي تتخلى - في كثير من الأحيان - قواعد التحريم ، وحدود الأخلاق والعرف الاجتماعي والسياسي (٣) . هي المساحات والمناطق الشعرية الداخلية ، التي تتأبى على التقرير والبزء الخارجى ، ولكنها تكشف عن العمق الحقيقي للعلاقة مع العالم .

تكمن أهمية هذا البعد - أيضاً - في أنه أحد الروافد الهامة التي تساهم في تشكيل التطور الإبداعي التالي ، كعنصر استمرارية .

هو أحد موجهاته العميقة ، بما يمتلك - شأن الإبعاد التراثية الأخرى -
استقلالية نسبية نوعية ، عن مرحلته التاريخية •

(ج) البعد المادى / الاجتماعى ، بما يمثله من قوى وعلاقات
الانتاج ، ومن بناء اجتماعى اسرى عائلى عشائرى قبلى • لا يمثّل هذا
البعد - فحسب - أساس البناء الثقافى التراثى ، على نحو ما درج عليه
الباحثون الماركسيون ، ولكنه يمثّل - فى نفس الوقت - البعد المادى /
الاجتماعى للتراث، نفسه • فوجوده - فيما يتصل بتكوين التراث - لا يختزل
فى وظيفته بالنسبة للجوانب الثقافية ، وإنما يتحقق ، فى ذاته ، وفى
ارتباطه بالجوانب الأخرى •

ولعل نظرة - وأن تكن عابرة - يمكنها اضاءة حقيقة أن وسائل
الانتاج الرئيسية فى الريف العربى - وهو يمثّل الكثافة السكانية الأعلى،
واحد المصادر الرئيسية للانتاج - لم يطرا عليها تحسن ذو بال ، عما
كانت عليه فى العصور القديمة • فالقاس والمحراث الذى تجره الحيوانات
وآدوات رفع المياه ، ومواقيت الفصول ، والغالبية العظمى من المحاصيل،
وكيفية الجنى ، واعداد المحصول بعد الجنى ، ثم تهيئة الأرض لاستقبال
المحصول الجديد •• ما زالوا - جميعا - على حالهم - تقريبا - الذى
يرجع الى القرون الماضية السحيقة •

ولعل نظرة أخرى - وأن تكن عابرة - يمكنها اضاءة حقيقة أن
العديد من سمات علاقات الانتاج التى كانت قائمة منذ قرون - فى الريف
العربى - لا تزال قائمة • فعلاقات المزارعة والمشاركة والمقايسة ،
والسيطرة العامة للدولة على انتاج المحاصيل الرئيسية ، وبعض الآليات
التبادل والتسويق ، لا تزال محتفظة بسماتها القديمة •

أما البناء العشائرى للسلطة - السلطة السياسية العليا ، والسلطة
الاجتماعية القاعدية فى المناطق الريفية الشاسعة - فلا يزال يمتلك سطوة
هائلة ، تمتد من تشكيل مراكز القوى وصناعة اتجاهات الرأى واتخاذ
القرار على مستوى القرية ، الى المدينة ، الى العاصمة السياسية ،
وتكوين المجالس النيابية (٣) •

ولا يعنى التقسيم السابق ، انفصالا بين هذه الأبعاد المختلفة ، بقدر
حايئنى تمايزا ما بينها ، وإثباتا - إجرائيا - لوجودها ، الذى تجاهله

معظم الباحثين • ولا يغوتنا أن العلاقة بين هذه الأبعاد - فيما تنطوى على التمايز النسبي - تنطوى ، فى نفس الوقت ، على علاقة عضوية متجاذلة ، فيما بينها •

٢ - الحدود التاريخية للتراث

ولكن ، ماهى الحدود التاريخية للتراث العربى ؟

فى ضوء النظر للتراث العربى - فى وحدته الشاملة ، الموضوعية والتاريخية - يتوجب علينا التحرر من النزعة اللاتاريخية ، التى تسقط حلقات هامة من تراث الشعب العربى ، لصالح أخرى ، متخذة شكل التاريخ للوجود العربى ، بما هو عربى ، عرقيا ، أو بما هو دينى ، اسلاميا •

فواقعا التاريخى العربى الراهن يثبت - بوضوح - أن ثمة العديد من العناصر التراثية الفاعلة ، اجتماعيا وثقافيا ، تنتمى - تاريخيا - لتلك المراحل السابقة على الاسلام - دينيا - وعلى العرب - عرقيا ، عائدة الى الحضارات القديمة لشعوب المنطقة ، كالفراعنة والبابلية الآشورية والفينيقية والسبائية الخ • وهى عناصر قد لا تتبدى فى نفس أشكالها القديمة ، وإنما قد تتخذ اشكالا وتحويلات نسبية ، تبقى على الكثير من جوهريها السابق ، فى مواجهة التحولات التاريخية لشعوب المنطقة •

أى أن ما يحدد الحدود التاريخية للتراث العربى ، اعتباران معا :

الأول : اعتبار تاريخى عام ، حيث لا يبدأ تاريخ شعوب المنطقة ابتداء من مرحلة معينة ، وإن تكن فاصلة الاهمية فى السياق التاريخى ، وإنما ابتداء من الوجود التاريخى ذاته لهذه الشعوب ، حتى وإن سبق هذا الوجود تعريب هذه الشعوب أو «اسلمتها» • فكلما التعريب و«الاسلمة» يمثلان ابتداء مرحلة جديدة ، دون أن يمثل ابتداء وجود تاريخى • والحد التاريخى للتراث هو - فى تقديرنا - نفس الحد التاريخى للوجود الاجتماعى •

ولكن ذلك لا يعنى - فى نفس الوقت - أن تراث شعوب المنطقة ، السابق على «الاسلام» و«العروبة» ، هو - فى ذاته - تراث «عربى» • انه

في سياقه التاريخي الماضي - تراث « فرعوني » و « بابلي » و « آشوري » و « فينيقي » ... الخ ، فحصب • ولكن ما يمنحه عربيته هو الاعتبار التالي •

الثاني : اعتبار التفاعل التاريخي ، حيث لا تلتفى التحولات التاريخية - مهما كانت خطورتها - الابنية التراثية ، بمجرد وقوعها • ذلك يعني ان هذه الابنية تمتلك من مقومات الاستمرار ما يجعلها تتخطى حدود مرحلتها التاريخية المنقضية • ولكنه التخطي الذي لا يتحقق الا من خلال التفاعل مع الأوضاع الجديدة بأشكال متفاوتة ، على نحو يغير - الى هذا الحد أو ذلك - من التركيب الداخلي للبنية وتوازاناتها ، بسقوط بعض عناصرها ، واستمرار البعض الآخر ، وتحول - أو تحول - البعض الثالث ، ودخول عناصر جديدة ، تستعيد - معها البنية - توازنها ، بكيفية مقاييرة •

ذلك ما يفسر - على سبيل المثال - استمرار «الصنمية» ، في حياتنا المعاصرة ، رغم الحرب الشعواء التي شنتها المسيحية والاسلام بالذات عليها ، ورغم انفصالنا التاريخي الراخ عن المرحلة التي ظهرت فيها • فتقديس مزارات الأولياء والحج إليها ، في حواسم - أو ظروف مميّنة - هو - في جوهره - اعتقاد في الصنمية ، وممارسة له • ولكنه اعتقاد وممارسة يأخذان شكلا اسلاميا ، يكمن في اسلامية الولي صاحب المزار • وخلف هذا «الشكل» يقبع الايمان بالقوى الخارقة لصاحب المزار ، وقدرته المطلقة على فعل كل شيء •

ذلك ما يفسر - أيضا - استمرار التلاحم السحرية ، في حياتنا المعاصرة ، متداخلة مع «الأرواحية» ، والطوطمية ، في بناء عقيدتي ، وسلوكي ، يتوشح بالاسلام ، فينأى عن الاصطدام المباشر به ، سواء في شكل السلطة الدينية الرسمية ، أو في شكل عقائده الرسمية المنصوص عليها في القرآن والسنة • فهي - إذن - عملية دمج واختلاط بين العقائد والممارسات التي عرفتها الشعوب العربية ، سواء فيما قبل أو ما بعد الاسلام •

ذلك يعني أن ما يحقق عروبة التراث السابق على «العروبة» ، هو تفاعله مع التراث الجديد الذي أتت به العروبة ، ليصبح الاثنان واحدا متمجعا ، ينطوي - في آن - على الاستمرارية والانقطاع •

٣ - الاستمرارية والانقطاع

ولكن ، ماهى محددات الاستمرارية والانقطاع ؟

فى الحدود العامة ، يمكن الانطلاق من قانون الاستقلال النسبى للبناء الثقافى عن البناء الاقتصادى الاجتماعى ، لرصد عدد من الملاحظات .

اولا : ان التحول الاجتماعى - اذ يحدث - لا ينهى كل المكونات الاجتماعية السابقة عليه . ليحل - بدلها - مكونات جديدة ، وانما تتقلب معه المكونات الرئيسية ، ذات الصلة المباشرة بدوافع التحول . فبرغم التحول الاجتماعى الهام الذى عرفته مصر - حوالى منتصف القرن الماضى - من النمط الآسيوى للانتساج الى الرأسمالى ، الا أننا يمكننا الحديث - الآن - عن «بقايا» النمط الآسيوى ، سواء على صعيد قوى الانتاج أو علاقات الانتاج ، أو التكوينات الاجتماعية القبلية ، السابقة على الرأسمالية ، والمتضاربة معها ، حتى الآن . وهذه «البقايا» تشكل - فى آن - بعدا تراثيا ماديا ، وأساسا اجتماعيا تستند اليه «البقايا» الثقافية ، المستمرة من المراحل التاريخية السابقة .

فالتحول الاجتماعى - اذ يتحقق - لا يتم ، على كل المستويات الاجتماعية ، بدرجات متكافئة ، وخاصة بالنسبة للبلدان العربية ، ذات المسار التاريخى المتميز .

ويمكننا - فى الحدود العامة - تفسير استمرار هذه «البقايا» الاجتماعية - بقوة - لما يزيد عن القرن ، حتى الآن ، بثلاثة عوامل رئيسية : الأول : ان النقلة التى تحققت من النمط «الآسيوى» الى الرأسمالى ، قد تملتق - فى أهم وجوها الأولى - بتحول كبار «الحائزين» للأرض الى كبار «ملاك» ، أى بالتحول القانونى لشكل ملكية الأرض ، داخل الطبقة ذاتها ، دون ان يكون تحولا اجتماعيا شاملا . واذ بدأ الاتجاه الى التصنيع ، فقد بدأ - واستمر حتى ١٩٥٢ - على أيدي نفس كبار ملاك الاراضى ، كشكل من أشكال الاستثمار المالى ، لا غير ، دون أن يتمخض عن تلك التحولات انفصال - أو تناقض - بين كبار المسالك والرأسماليين الصناعيين ، أو المالىين . فهى تحولات تستغرق مدى زمنيا

طويلا - نسبيا - لتكشف نتائجها الاخيرة . كما ان طبيعة الاستثمارات الصناعية (انشاء المصانع المعتمدة على الانتاج الزراعى ، كحلج ونسج الاقطان ، استخراج السكر من القصب ٠٠ الخ) - دون ان تتحول الى «ثورة صناعية» قد حول هذه الصناعات الى نشاط ملحق بالزراعة ، دون ان يمتد التصنيع وآلياته المختلفة الى مجال الزراعة . وظل الفصل بين النشاطين قائما ، ليظل مستوى قوى الانتاج الزراعى على حاله القديم .

والثانى : ان هذه النقلة قد اصطدمت - فى مولدها - بالاحتسلاال الأوربي ، الاقتصادى فالعسكرى الشامل . فلم يتح - بذلك - للقوى الاجتماعية المختلفة أن تتطور تطورا حرا ، وإنما كانت حركتها محكومة - بالاضافة الى مكوناتها الذاتية السابقة- بالسيطرة الاستعمارية الشاملة .

والثالث : ان التحولات الاجتماعية ، غالبا ماتتم فى اشكال فوقية ، تتعلق بالطبقة - او الطبقات السائدة ، وبالمجتمع الاقتصادى والسياسى فى العاصمة دون ان تمتد الى التكوينات الاجتماعية القاعدية فى الريف ، وسط العمل الانتاجى الزراعى نفسه ، ليظل الانقسام سائدا ، ويتأكد مبدأ التطور اللامتكافىء .

ثانيا : ورغم ذلك ، فان البناء الفكرى يمتلك امكانية أعلى للصمود ومقاومة التحولات الاجتماعية . فيمكن لبعض العناصر الفكرية ان تستمر - على حالها - فى المرحلة الجديدة ، اذا ما انطوت العلاقة بينهما على التوافق (كالايمان بالحياة الاخرى والحساب بعد الموت ، عند الفراعنة) . ويمكن لبعض العناصر ان تأخذ شكلا جديدا ، يتفق والتحول الجديد ، دون اهدار الجوهر الاصلى ، اذا ما انطوت العلاقة بينهما على التعارض (المثال السابق على الشكل « الاسلامى » للمصر) .

ويمكن لبعض العناصر ان تسقط نهائيا ، اذا ما كان الصدام حادا ومباشرا بينها وبين قوى المرحلة الجديدة (كعبادة الأصنام ، باعتبارها آلهة ، وتعدد الآلهة) . ذلك يعنى ان ليس كل التحولات الاجتماعية والفكرية تتعارض - بالضرورة - مع كلية البناء السابق ، بل تنطوى العلاقة بينهما على اشكال مختلفة من التوافقات والتضاربات ، تتعدل وتتغير خلالها عناصر البنية التراثية الى هذا الحد او ذاك .

ثالثا : يدعم استمرارية العناصر التراثية ، ان الطبقات والفئات المستفيدة من التحول - بل ومن استمرار الأوضاع - غالبا ما تلجأ الى

التراث ذاته - كقوة صالحة للاستخدام من قبل كل أطراف الصراع ، بحثا عن المشروعية الفكرية للتحويل أو الاستمرار ، فيما يلجأ خصوصها لامتشاق نفس السلاح ، بحثا عن المشروعية الفكرية المضادة (٤) • ويأخذ الصراع الاجتماعى شكل صراع تراثى ، فيما تدعم طاقة العناصر التراثية على الاستمرارية ، فى أشكال متفاوتة •

وأبعا : كما أن المجتمعات الطبقيّة عامة تتطوّر على بعض الملامح العامة المشتركة والمستمرة ، رغم الانتقالات المختلفة - ولعل الصفة الجوهرية لهذه المجتمعات : أنها مجتمعات طبقية ، منقسمة على ذاتها ، لينقسم تراثها - من ثم - على ذاته ، فيتواصل ويتكامل معا تراث الطبقات السائدة ، فى المراحل التاريخية المختلفة ، فيما يتواصل ويتكامل معا تراث الطبقات المقهورة فى تلك المراحل ، مشكلين وجهين متناقضين ، مستمرين ، عبر التاريخ •

ماسبق يعنى أن الاستمرارية التراثية ليست خطية ، أو مباشرة ، أو مطلقة ، فيما يعنى - فى نفس الوقت - أنها ليست محكومة بالوعى والارادة الاجتماعيين ، وأن ساهمت هذه الاستمرارية فى تكييف الوعى الاجتماعى •

٤ - التراكم التاريخى

يمثل التراث - إذن - تراكماً حياً متعدد المستويات والأبعاد • فثمة تراكم تاريخى - سبقت الإشارة إليه - يضم نتاج المراحل والعصور التاريخية التى عرفتها الشعوب العربية ، ابتداء من عصور المشاعية الأولى الى المرحلة المعاصرة • وهو تراكم جدلى ، أدى الى دمج المكونات التراثية المنتمية الى العصور التاريخية المختلفة ، فى وحدة كلية تراثية ، يصعب الفصل بين مكوناتها ، أو ردها الى عصور تاريخية محددة ، بما اكتسبته - فى السياق التاريخى - من تحول وتحوّر وأشكال وعلاقات مفارقة لوضعها الأول القيم •

وثمة تراكم موضوعى - سبقت ، أيضا ، الإشارة إليه - ينطوى داخليا على مستويين متداخلين : الأول، تراكم المادى الاجتماعى والثقافى ، بما ينطوى عليه من ارتباط واستقلال وجدل بين طرفيه ، والثانى ، تراكم

الشعبي والفردى ، بما ينطوى عليه - أيضا - من ارتباط واستقلال وجدل بين طرفيه .

وثمة تراكم اجتماعى ، تشير اليه حقيقة ان التراث هو نتاج كل الطبقات والفئات الاجتماعية ، والفرق والاتجاهات الفكرية المختلفة ، وليس وقفا على طبقة أو فئة أو فرقة معينة دون غيرها ، مهما كانت سطوة سيادتها الاجتماعية أو الفكرية . ولكن هذه السيادة تلعب - من ناحية أخرى - دورا فى توجيه الانتاج التراثى للطبقات والفرق الأخرى .

وهو تراكم يتسم بالاختلاط بين عناصره ، حيث لا يمكن التحقق - دائما - من الهوية الاجتماعية والفكرية لمنتجى وتوجهات عناصره المختلفة . على وجه التحديد أو القطع ، وخاصة إذا ما تخطينا حدود التراث المدون / الفردى ، الى العناصر التى تنتمى الى البعد الشعبى . ففى البعد الشعبى ، يتبدى الاختلاط واضحا ، فهناك - على سبيل المثال - العديد من الأمثال الشعبية التى اطلقتها الطبقات والفئات « الدنيا » بلا وعى طبقي ، لتصبح أداة فى يد الطبقات « العليا » ، مختلطة بالأمثال التى اطلقتها هذه الأخيرة لتأييد سيطرتها الطبقية . وهناك الأمثال التى تنطوى على قيم متضاربة ، وتصورات متناقضة للموضوع الواحد . وهناك الأمثال التى ترمى مسؤولية « الشر » فى العالم على عاتق « الزمن » و « الدنيا الخوانة الغرورة » و « الدهر » ، دون إمكانية حسم ما اذا كانت صادرة عن الطبقات والفئات « الدنيا » ، فى فترات خضوعها للقهر الحاد بلا أفاق جديدة ، أم صادرة عن الطبقات والفئات « العليا » ، لتكسب سيطرتها صفة « الأبدية » .

فالتناقضات الداخلية للتراث ترتد - فى وجه منها - الى انها نتاج للطبقات والفئات والفرق المختلفة المتناقضة ، بما يسمح بلجوء الاطراف المعاصرة - ذات المصالح المتناقضة - الى الاستناد عليه ، فى تدعيم موقفها المعاصر .

وثمة تراكم التناقضات الداخلية ، نتيجة لكل التراكمات السابقة . فكل تراكم سابق ينطوى على تناقضاته الداخلية الخاصة : بين الصنمية والوحدانية المتعالية ، بين الاسطوري والعلمى ، بين الارواحى والمادى ، بين الفردى والجمعى . الخ ، على نحو يفتقد - منه - الوحدة الصماء ، وان لم يفتقد التوافق . ويفضى تعدد هذه التراكمات - المتناقضة داخليا -

الى ان يصبح التراث وحدة شاملة من المتناقضات المتوافقة ، على نحو ما تختلط العناصر « المشاعية » بالفردية الرأسمالية ، بالتفسير الاسطوري ، بالبناء الفلسفى ، بالوهية الفرعون سليل الالهة ، بالتفكير العلمى والضرورة الاقتصادية للذين اقاما سد « اللامون » الفرعونى ، بجلسات تحضير الأرواح ، بقواعد الشرف القبلى ، الخ . ولكن ما يمسك على هذه التناقضات وحدتها العامة ، هو صيرورتها داخل مجتمع ينطوى - من زاويته - على تناقضاته الاجتماعية ، التى تتكافأ حدثها مع حدة التناقضات التراثية ، فيما ينتقى - من العناصر التراثية - الوجه الصدامى المباشر ، بما تتقنع به من اشكال متغيرة ، متوافقة مع هذه المرحلة التاريخية أو تلك ، مبقية على جوهرها الحقيقى متواريا .

فالتراث - اذن - تراكم حى ، ينطوى على التناقض والتوافق الداخلى - فى ان - ليمثل رصيذا فاعلا فى الوجود الآتى ، على كفاية المستويات الحياتية .

ثانيا : فى نمط الانتاج

يكسب تحديد نمط الانتاج السائد فى التاريخ العربى اهميته من زاويتين :

الأولى : انه سيضىء لنا البعد المادى من التراث ، فيكشف عن الفعاليات المادية التراثية ، المؤثرة فى الراهن .

الثانى : انه سيضىء لنا الاساس الاجتماعى ، الذى انبثق منه التراث الثقافى . وربما كان ذلك قادرا على منحنا امكانية تفسير عدد من الاشكاليات التاريخية ، كالعلاقة بين السلطة والجماهير ، والدور المركب للدين ، والصورة الباطنة للسلطة .. الخ .

٢ - فى التكوين المصرى

منذ ما قبل الاسلام ، بقرون طويلة ، كان النظام الاجتماعى المصرى القديم قد استقر - نسبيا - على عدد من الملامح الاجتماعية المميزة ، شكلت حجر زاوية تاريخى ، استند اليه التطور اللاحق .

(أ) كان استغلال الأراضي الزراعية والموارد العديدة المتوافرة في البحيرات والبرك (مثل الصيد والبردي) يقع في اختصاص مجموعتين كبيرتين من التنظيمات الزراعية ، تشكل مناطق كل منهما ، ومنشأتها وموظفوها ، وحدة متماسكة . وهما الـ (نوت) أي القرى القديمة والجديدة ، والـ (حوت) أي القصور والمنشآت الملكية^(٥) ، على أساس من أن للدولة (الحوت) حق الرقبة باسم الملك . وحين يهب الملك المنح العقارية للأمراء ، وكبار الكهنة والموظفين ، ينتقل اليهم حق «الانتفاع» ، دون الرقبة ، بحيث يظل في مقدور الملك - قانونا - أن يسترد العقارات ويعيد توزيعها . وذلك ما تكرر كثيرا مرتبطا بأحدى حالتين :: انتقال سلطة الحكم من أسرة لأخرى ، وانتقال السلطة - أحيانا - من ملك الآخر ، داخل الأسرة الواحدة . وقد نشأت هذه الوضعية نتيجة للدور الذي لعبته السلطة المركزية ، المتجردة في شخصية الملك ، والمتعلق خاصة - بمشروعات الري ، والحماية من الغزوات الخارجية . وهو الدور الذي منح الملك الحق القانوني للكية الأرض . وهذا الدور الضروري لاستمرار الحياة الاجتماعية وتطورها ، هو ما فرض مركزه السلطة في يد الملك ، للوفاء بما تتطلبه هذه المشروعات - وغيرها - من حشد للقوى العاملة الهائلة ، مما ولد نظام « السفرة العامة » ، أو « العبودية العامة » بتمبير ماركس ، دون نمط انتاج عبودي . ولكن عمومية هذه العبودية لم تكن تقتصر على القوى العاملة (الفلاحين والعمال) ، بل تمتد لتشمل جميع الكبار أيضا : كبار الكهنة والأمراء والموظفين والقادة العسكريين ، بما الملك هو الدولة .

(ب) قام الانتاج بالدور الاستعمالي - أساسا - لا التبادلي . فالانتاج لم يكن سلعيا ، حيث هيمنت العلاقات الطبيعية ، لا النقدية ، ومن ثم ، كان الاكتفاء الذاتي القائم على الارتباط الوثيق بين الانتاج الزراعي والانتاج الحرفي للمشاعة القروية . وان كان هذا الانتاج قد اتخذ - أحيانا - قيما تبادلية في المدينة داخل الدولة (راجع شكاوى الفلاح الفصيح) ، وبين الدولة وغيرها من الدول المجاورة (تجارة حثشبسوت ، على سبيل المثال) .

(ج) ومثل التناقض بين الفلاحين والبدو ، بين الزراعة والرعي على أطراف المشاعات القروية ، أحد الملامح الأساسية للتكوين الحضري . هو - أساسا - التناقض بين الاكتفاء الذاتي للمشاعة القائم على اندماج

التقسيم الداخلى للعمل ، وبين العجز عن تحقيق الاكتفاء القسائم على الفصل بين الزراعة وتربية الحيوان • وظل هذا التناقض - الذى لم يجد حله القانونى سوى فى منتصف القرن التاسع عشر - أحد مؤثرات التكوين المصرى ، المحاصر بالمشاعات البدوية من الشمال الشرقى والغرب والجنوب ، الى أن أصبح هاجسا عاما (1) ، مرتبطا بضعف أو قوة السلطة المركزية • فلدى ضعف هذه السلطة ، تجتاح القبائل الاستقرار المصرى ، وتقيم حكمها (الهكسوس والقبائل الليبية) • ولدى القوة ، تكون أولى مهام الملك طرد ومطاردة القبائل الغازية ، بل واجتياح اراضيتها ، وتأمين الحدود من هجماتها المتوالية •

(د) وقد اتسم التكوين المصرى بالانقسام الى طبقتين رئيسيتين : الطبقة الحاكمة ، التى تضم كبار الكهنة والموظفين والامراء والقادة العسكريين ، ويقف على رأسها الملك ، وطبقة عريضة من العمال والفلاحين والحرقيين • وقد ارتبطت الطبقة الحاكمة ارتباطا وثيقا - يكاد يكون شريطا - بالملك ، ذلك الكاهن الاعلى - والاله وابن الاله ، فى نفس الوقت - والقائد العسكرى الاعلى الذى يقود الحملات بنفسه ، والملك القانونى للأرض وما عليها ، وصاحب الحق الوحيد فى المنع والمنع • لذا ، كان مصير هؤلاء الكبار مشروطا بالملك ، وبمصيره ، فى أغلب الاحوال • أما الطبقة الأخرى ، فقد كان الفلاحون يقعون - موسميا - تحت طائلة السخرة العامة ، لاقامة المشروعات المائية : حفر وتطهير قنوات الري ، وإنشاء المسدود ، بل وتكوين مجموعات لحصاد وجنى المحاصيل السابقة على الفيضان انطلاقا من الجنوب الى الشمال • أما العمال ، فقد كان نشاطهم الرئيسى موزعا بين المحاجر والمناجم وأعمال البناء • وهو نشاط مرتبط - غالبا - باحتياجات الطبقة الحاكمة ، وخاصة الاسرة الملكية (تشسيد القصور والمعابد والقبور) • وكان العمال يتقاضون تموينهم - شأن الفلاحين العاملين فى المشروعات العامة - أما مرة واحدة أو مرتين أو أربع مرات فى الشهر • وفيما كان العمل الحرقى متدمجا مع الزراعى داخل المشاعة القروية ، فقد عرفت العاصمة الحرف والورش المتخصصة - نوعا ما - لتلبية احتياجات الطبقة الحاكمة من المصوغات الذهبية والفضية والمشغولات الجلدية والعاجية • وغالبا ما كانت هذه الورش تابعة - اداريا - للقصر الملكى ، تحت رعاية « المشرف على املاك آمون » •

(هـ) تحقق الدمج بين الدين والدولة منذ نشأة الدولة المصرية • فقد ورث الملك الحكم عن الآله - ذلك الحاكم القديم لمصر - بحكم البتوة • وكان رجال الحاشية يقولون للملك : « اذ قلت لأبيك النيل ، أبى الآلهة : ليدقق الماء على الجبال ! سمع منك وفعل حسب مشيئتك » • فهو الارتباط الأول بين تحقيق رى الأرض الزراعية والدين • وفيما كان الملك الها ، ابن اله ، كان - فى نفس الوقت - الوزير الأوحد للعبادات فى مصر كلها • ولكن مهام الملك الدينية هذه ، انتقلت الى « المشرف على الوظائف الدينية كلها » ، والذي كان يختاره الملك من داخل الأسرة الحاكمة ، أو من كبار قادة الجيش أو رجال البلاط أو كهنة دار آمون • وكان ذلك المنصب يتيح لصاحبه - ممثلاً للسلطة المركزية - ممارسة سلطان أعلى على رجال الدين • وكان للكهنة نواب الملك صاحب الحق الوحيد فى القيام بالخدمة الدينية • وكان دورهم الهام يتركز على البناء الدينى لملك الملك ، الذى يقتضى المحافظة على العالم كما خلقته الآلهة • وكان من المألوف أن يرتبط مصير كبار الكهنة بالظروف السياسية المحيطة بهم ، وبمكائنتهم من الملك ، وبالأمرات التى تحاك فى كواليس البلاط (٧) • وفى ظل هذا الوضع ، كان ينتظر الملك - لدى وفاته - مصير «سماوى» ، يلتحق فيه بأبيه رع/أمون • وهو مصير بدأ امتيازاً خاصاً به وحده ، لتناوله الحاشية الملكية فيما بعد • أما عامة الشعب ، فكان ينتظرهم مصير « أرضى » ، فى « عالم الغرب المظلم » ، تلك المملكة السفلية التى يحكمها « أوزير » • وقد وصل هذا الانقسام الى حشد العداء بين المذهبين ، وتوجس اتباع « رع » من أن يقتحم «أوزير» وطائفته من الآلهة عالمهم الساجر لأفساده •

(و) تكشف «شكاوى الفلاح الفصيح» عن العلاقة المركبة بين السلطة والشعب • فالمسؤولية الكبرى التى يلقبها عليها الشعب ، هى «إقامة العدل العام ، ورد المظالم ، والاستقامة الخلقية» : « أنك دفنة السماء وسارى الأرض وحيل الميزان الذى يحمل الثقل - أنت قيتا مثل آخر من الآلهة توت الذى يحكم فلا يجابى » • وربما كانت الجذور العميقة لتلك المسؤولية ، تكمن فيما فرضته احتياجات الزراعة من ضرورة مراعاة العدالة فى توزيع مياه الرى ، وما فرضته «العبودية العامة» من التساوى - النسبى - فى خضوع الجميع للملك • وذلك وجه أول ، يجد تكثيفه الأقصى فى : « أنك أب لليتيم ، وزوج الأرملة ، وزوج لثروة الفقيرة » ، ودثار من لا أم له •

ولكن الحاكم - رمز السلطة - قد يصبح « كمدنية لا حاكم لها ،
وجماعة لا سيد لها ، وسقينة لا رئيس لها ، وعصاية لا قائد لها . انك
كهاوى المدينة الذى يسرق ، وأنت الحاكم الذى ينهب ، وأمير عسك على
عصايات الاجرام ، فامسى مثلاً أعلى وقدوة لهذه العصابات » . وذلك
يستند - تاريخياً - على ممارسات النهب العديدة التى مارستها السلطة ،
وبعض موظفيها ، والتى تتخطى النهب « القانونى » .

يضىء هذه العلاقة المركبة ما أئمر به الملك من ضرورة تأمين طعام
الفلاح وأسرته ، دون أن يعلم المصدر الأصلى للطعام ، حتى يواصل
شكاواه « الفصيحة » ، والأمر بجلده حين اشتط فى الاتهامات ، بعد نفاد
صبره . فثمة حرص « أبوى » على مصير الفلاح وأسرته ، وثمة العقاب
الرادع والمباشر ان تخطى الفلاح حدود « الأدب » فى مخاطبته السلطة .
وان اتصل الأمر بسلب مصدر رزقه ورزق أسرته الوحيد . وثمة بحث
السلطة عن المتعة الترفيحية (تسجيل الشكاوى « الفصيحة ») على حساب
الفلاح . وثمة محاولة الموظفين تبرئة زميلهم من السرقة ، واعتبار الأمر مجرد
سوء فهم من الفلاح . وثمة نظرة السلطة الى الفلاح ، باعتباره أعجوبة
الزمان اذ يمتلك هذه القدرة على الدفاع عن حقه . وثمة - أخيراً -
استجابة السلطة للشكاوى (٨) ، لتمثل الشكاوى الشعبية الى السلطات
مبدأ تراثياً مصرياً ، يتواصل حتى الآن .

فهى ليست علاقة أحادية البعد ، قاطعة الحدود . ولكنها علاقة
مركبة ، يتداخل فيها العديد من العناصر ، ومن بينها - بشكل واضح
- شخصية الحاكم نفسه .

٢ - فى التكوين العربى

ليس من قبيل التعميم المخل أن نرى امتداد هذه الملامح - فى
حدودها العامة - أو نشوئها ، فى ظل الخلافات والدول الإسلامية ، مع
زيادة تطور القوى الانتاجية ، وخاصة فى المعهدين العباسى والفاطمى .
أى أن التطور قد تحقق داخل نفس النمط ، لا خروجاً عليه الى نمط
آخر .

(١) فقد كان الخليفة - بوصفه الحاكم الأعلى - هو المسالك
القانونى للأرض ومصادر الموارد الطبيعية . كان له أن يقطع من يشاء
ما يشاء ، فكان يقطع رجال العائلة ، وكبار رجال الحاشية ، والقادة

المسكرين • ولكن ذلك لا يعنى سوى انتقال حق الانتفاع اليهم ، دون الملكية القانونية • فقد كان من حق الخليفة - ايضا - استعادة ما اقطعه ، وإعادة توزيعه • كما كان له ان «يوقف» مناطق معينة على أغراض معينة كتجهيز الجيوش ، أو إقامة أحد المشروعات • وقد استمد الخليفة هذا السلطان استنادا على الدور الاقتصادي الاجتماعي الذي تلعبه الدولة ، كشق الطرق والقنوات وبناء الجسور ، وتجهيز الجيوش ، سواء للفتح الخارجي ، أو الدفاع • وقد ترتب على أداء الدولة لهذا الدور فرض «العبودية العامة» على الجميع ، تجاه الخليفة / الحاكم الأعلى •

(ب) ولكن عمومية هذه العبودية لاتخفى التمايز الطبقي داخلها ، بين الطبقة الحاكمة التي تضم عائلة الخليفة والهاشية وكبار القادة والموظفين ، وبين طبقة عريضة من الفلاحين والحرفيين وصغار التجار • كانت الطبقة الحاكمة مشروطة - عضويا - باستمرار الخليفة ، أو الخلافة • فالتغير - تغير الخليفة ضمن الخلافة الواحدة ، أو تغير الخلافة نفسها - كان يرتب تغير هذه الطبقة ، وتكوين أخرى مرتبطة بالخليفة الجديد ، أو الخلافة الجديدة • هذا التغير المتوالى هو ما حال دون استقرار «حق الانتفاع» بالأرض - والمنوح الى أعضاء الطبقة ، من قبل الخليفة / الحاكم الأعلى - الى الحد الذي يسمح بتحويله الى «حق رقبة» ، ملكية خاصة • ولكن هذه العلاقة تكشف عن العلاقة العضوية بين «المتنفعين» والخليفة ، كطبقة واحدة ، وتكشف - من ناحية أخرى - عن جذر المحاولات الدورية للاستقلال عن السلطة المركزية ، من قبل ولاء الأقاليم • وفي الحالات التي كان ينجح فيها البعض في الاستقلال ، فإنه كان يواصل السير - في دولته الجديدة - على نفس الأسس السابقة ، دون التحول الى نمط جديد ، بما هذا الاستقلال نتيجة لصراع سلطوى فوقى ، لا لتحول في مجمل الوضع الاجتماعي •

أما الطبقة الأخرى ، فلم تنل من السلطة المركزية سوى مغارمها : السخرة العامة في المشروعات الكبرى ، وأعمال النهب التي تتخطى تحصيل الخراج والجزية المقررة ، الى اعتصار كل فائض ممكن للانتاج لصالح تكوين الثروات الخاصة بأعضاء جهاز الحكم الكبار ، وليس - فقط - من أجل مشروعات الري ، إحدى قوى الانتاج الرئيسية •

(ج) استمر الانتاج على القيام بالدور الاستعمالى ، ولكنه - مع تطور قوى الانتاج - عرف الدور التبادلى ، لتتشابك العلاقات الطبيعية

مع النقدية ، ابتداء - ربما - من العصر العباسي ، بدرجات متفاوتة . وفي عواصم الولايات ، وبعض المدن الكبرى ، تدعم وضع الورش والمصانع الصغيرة ، وتزايد عددها وعدد العاملين بها . وفيما كانت الطبقة الحاكمة تستهلك جزءا من هذا الانتاج ، فقد ذهب الجزء الآخر - في فترات الازدهار - الى التصدير .

(د) وظل التناقض بين الفلاحين والبدو ، بين الزراعة والرعى ، تناقضا اساسيا ، في شكله الرئيسي : ١ - بين الفلاحين والبدو داخل الدولة ، حيث لا تنقطع اغارات القبائل البدوية الرعوية على المشاعات القروية الطرفية ، ٢ - بين النظام الاجتماعي والشعوب الرعوية الخارجية ، التي ترعى على اطراف الدولة ، كالفول . واذا كان الشكل الاول يقتضى من السلطة المركزية خروج الحملات التأديبية لرد الغارات وتأديب القبائل ، فان الشكل الثانى كان يستتفر كل قوى النظام ، باعتباره تهديدا حقيقيا بقلبه ككل ، وصل الى حد الاستيلاء - في احدى المرات - على عاصمة الخلافة ، وقتل الخليفة نفسه .

(هـ) تحقق الدمج بين الدين والدولة - على نحو مركب - منذ نشأة الدولة العربية الاسلامية ، متخذاً تعبيره الاقصى - ربما - فى صيحة عثمان بن عفان ، فى وجه من طالبوا بعزله : « والله ، لا انزع قميصا قصصنيه الله » ، حيث يتخذ الحكم شكلا دينيا ، او يستند على الدين ، فى تحقيق مشروعاته . فالخليفة - خليفة « رسول الله » - رجل دين ودولة فى آن . ولكنه - مع اتساع اعباء الدولة - اوكل المهمة الدينية الى نفر من الفقهاء ، كونوا المؤسسة المرتبطة بالسلطة ، فبرروا اعمالها - دينيا - وكفروا المعارضين لها والخارجين عليها (غيلان ، والصلاج ، والسهوردي) ، ونشروا التصور السلطوى للدين فى فتاواهم ومواعظهم ، راقعين شسعار طاعة «اولى الامر» . ولكن ذلك لا يعنى تنازل الخليفة الكلى عن الدور الدينى ، بل تظل ممارسته لهذا الدور هى الممارسة الأصلية ، فيما يقوم الفقهاء بها بالنيابة .

يصبح المذهب الدينى للخليفة الحاكم هو المذهب الدينى السائد ، وتصبح معارضته أو الخروج عليه ، بمثابة معارضة وخروج على النظام ، فيما يصبح تغيير هذا المذهب الى آخر مشروطا بتغيير الخلافة - احيانا - الى اخرى .

وقى ذلك ، فان الدعاء للخليفة فى خطبة الجمعة يمثل اعترافا
بشرعية حكمه ، فيما يمثل اسقاط الدعاء له اسقاطا لشرعيته ، وخروجاً
عليه ، بما الدين احدى المؤسسات الرئيسية فى التكوين الشرقى ، بل
ان الحاكم - اذا انفصل الحكم عن مركز الخلافة ، فى بعض الفترات -
كان يختلف ، على انحاء غريبة ، علاقتة به ، الى حد ان يختلف خلفاء
يكتسب الشرعية الدينية على ايديهم (١)

فالدين - بالنسبة للدولة - ليس طقوساً وعبادات ، وانما
مؤسسات فكرية ، تلعب دورا ايديولوجيا هاما ، فى شد المشاعر
القروية والولائات المبعثرة الى مركزية الدولة ، وفى صد نزعات الخروج
والاستقلال ، اى ترسيخ الأمر الواقع باعتباره أمرا دينيا ، وفى استنفار
القوى ضد الغزوات الخارجية ، انه المؤسسة الايديولوجية للسلطة
المركزية .

هكذا ، تتحدد الملامح الرئيسية العامة لنمط الإنتاج الذى ساد
التكوين الاقتصادي الاجتماعى العربى ، منذ تكوين الدولة «الاسلامية» ،
وحتى حوالى منتصف القرن التاسع عشر ، حيث بدأ انحلال التكوين
- بدرجات متفاوتة - والدخول ، تدريجيا ، الى شكل خاص من اشكال
الرأسمالية ، يتحقق من خلال سلطة الدولة المركزية (محمد على) ،
ويدخل كبار ملاك الأراضى الى النشاط الرأسمالى ، وفى مواجهة تحول
الرأسمالية الأوربية الى استعمار يحتل وينهب البلدان العربية ، ويفرض
- بالتالى - سياساته على مسار تطورها العام ، دون ان تمتلك فرصة
التطور الداخلى المستقل .

ثالثا : علاقات أساسية

تمثل علاقة التراث بالوجود الاجتماعى احدى المشكلات العنصرية
امام البحث التراثى العربى . فهى اما ان تسقط - بدنياً - باعتباره
خارج موضوع البحث ، واما ان تتحول - لدى الاعتراف بها - الى علاقة
ميكانيكية ، احادية الفعل والتأثير . وفى هذه الحالة الاخيرة ، يشير
مفهوم « العلاقة الجدلية » الى تأثير الوجود فى الوعى ، كالنظرة - فى
الحالتين - تبسيطية ، سواء باسقاطها كلية ، او باضيقاء الطابع
الميكانيكى عليها .

١ - الوجود .. والوعى

تشير هذه الوضعية - ضمن ماتشير - الى حسم هذه العلاقة ، واخضاعها لقوانين نهائية صارمة ، وان كان من الممكن - رغم ذلك - وضع بعض المؤشرات الرئيسية :

(١) ان الوجود الاجتماعى يمثل البنية التحتية للتراث ، ومنه . فلا انتاج ثقافى - او مادى - بلا وجود اجتماعى . تشير هذه الحقيقة البديهية الى العلاقة ، دون طبيعتها . ولكن هذه الطبيعة تتجلى فى وجهين : الأول ، وجه الارتباط الوثيق بين الوجود والوعى ، على نحو يصبح معه الوعى تحققا ثقافيا للوجود على مستويات عدة : اذ ينطوى - تقريبا - على نفس نسق التناقضات القائمة اجتماعيا ، وعلى التعبير الفكرى العام عن القوى والشرائح الاجتماعية ، فى ازمتها ، وصراعاتها ، وطموحاتها ، وأوهامها ، وقيمها . ها هنا ، ندرك - على سبيل المثال - العلاقة الوثيقة بين «الجبرية» والنظام الأموى ، باعتبارها تقييدا دينيا لظالمه ، وصياغة فكرية لسيطرته الاجتماعية والسياسية . ندرك - فى نفس الوقت ، ايضا - العلاقة الوثيقة بين «القدريّة» ومقاومة النظام ، باعتبارها الصياغة الفكرية الدينية لمنطق المقاومة .

ها هنا ، يطرح الوجود الاجتماعى القضية ، ويوجه - الى حدود بعيدة - مسارات المعالجة وفقا لأوضاع انقسامه الاجتماعى ، ومرتزاته التراثية ، والاتفاق المعرفية التى بلغها ، والحلول والطموحات التى تتطلع الى تحقيقها القوى المختلفة .

والوجه الثانى : وجه الاستقلال بين الوجود والوعى ، على نحو يقترب فيه الوعى من ان يمتلك تاريخا وصيرورة خاصين ، ونزوعا للانفلات من كل علاقة ، سوى علاقاته الداخلية الذاتية ذات الطبيعة الفكرية . هكذا ، لا تبدأ المرحلة الاجتماعية الجديدة مرحلة فكرية جديدة ، منقطعة عن سابقتها ، مع انهيار البناء الاجتماعى السابق ، وانما يواصل الفكر صيرورته مستندا على الاطروحات والاتجاهات السابقة . وهكذا - ايضا - ينطوى الوعى على تعبيرات فكرية تفقد لكل ارتباط مباشر ، وأحيانا ، لكل ارتباط بالبناء الاقتصادى الاجتماعى . ها هنا ندرك - على سبيل المثال - ما يذهب اليه البعض من افتراق المسلمين الى ثلاث وسبعين فرقة لتبلغ فرق الشيعة - وحدها - خمسا وأربعين فرقة .

حايين غالبية (١٥ فرقة) وإمامية (٢٤ فرقة) وزيدية (٦ فرق) •
ونتقدم - أيضا - اختلاف المتكلمين حول ماهية الجسم الى ثلاثة عشر
رايا ، وماهية الانسان الى تسعة عشر رايا ، وما اذا كان للانسان
ان يترك مالا يخطر بالبال الى ازيمة آراء ، وماهية المحال الى أربعة
آراء ، وحقيقة الكلام الى رأيين، وحد البلوغ الى سبعة آراء • الخ (١٠) •

ها هنا ، يواصل الوعي رحلته وراء القضايا المتولدة ذاتيا من
بعضها البعض ، وينقسم بشأن اجاباتها انقسامات لاتجد مرادفا لها
فى الوجود الاجتماعى ، ويكتشف حولا متضاربة لا تعنى الوجود
الاجتماعى المادى العام • فهى حلول المعرفة الذاتية فى استكشافها
لعالمها الداخلى ، وفق قوانينها الخاصة •

ولكن هذين الوجهين لا ينفصلان - فى حقيقة الأمر - على هذا
النحو الاجرائى ، بل هما مندمجان فى تكوين واحد ، لا يمكن رده الى
عناصره الأولى • فهى علاقة ارتباط وانفصال ، فى أن ، تتحقق فى اشكال
مركبة ، غير مباشرة ، غير أحادية •

(ب) ان التراث - كوعى - هو أحد محددات الوجود الاجتماعى ،
الماضى والراهن • فهو - كنتاج ثقافى ، لمرحلة اجتماعية ما - يلعب دورا
فى صياغة توجهات المرحلة ، وصراعاتها ، وحلولها وتحققها • فهو
- من ناحية - ليس انعكاسا ميكانيكيا للوجود الاجتماعى ، ومن ناحية
أخرى ليس انعكاسا سلبيا • فهو فاعل ، بل - بلغة القانونيين - فاعل
أصلى ، وخاصة اذا ما تخطى نطاق دوائر المثقفين الضيقة (١١) ، الى
تشكيل وعى الجماهير • ها هنا ، يصبح قوة مادية •

ولكن هذا الدور لا يتحقق على نحو مباشر ، وانما من خلال عديد
من الوسائط والعلاقات المتشابكة • فتتحقق « الوعي الاسلامى » - على
سبيل المثال - كان مشروطا ببنائه الداخلى (العلاقات الاجتماعية
والمبادئ الاخلاقية التى ييشر بها ، والتصورات اللاهوتية التى يقدمها ،
واتساقه الكلى) ، ومشروطا ببناء ومستوى وعى المسالم فى البلدان
المفتوحة ، ومن ضمنه الوعي اللاهوتى ، والاضاح الاجتماعية والسياسية
التي تماخيا شعوب هذه البلدان ، والشروط الموضوعية لاسقاط الجزية
والانتصارات الاسلامية الساخنة • الخ •

فتمة العديد من الوسائط والعلاقات المركبة التي يتحقق من خلالها الوعي ، اجتماعيا وسياسيا . ولكن ذلك لا يقلل - بحال - من الدور الذي يلعبه الوعي - سلبا وإيجابا - فى استقرار أو تغير الوجود الاجتماعى .

(ج) ومن زاوية أخرى ، يلعب التراث دورا فاعلا فى الوجود الاجتماعى المعاصر . فهو إذ يحتزن طموحات وأفكار وأوهام القوى الاجتماعية والفكرية الماضية ، فإنه يصبح سلاحا فى يد القوى الجديدة ، وقد اكتسب مشروعيته من انتمائه للأسلاف «المعظم» (تبجيل الأسلاف ما زال إحدى القيم المهيمنة فى المجتمع العربى الراهن) ، ومن تداخله مع الدين (ذى القدسية الخاصة) ، ومن استمراريته طوال قرون عديدة ، كإحدى حقائق الوجود البديهية ، ومن اختزانه لما يلبى احتياجات القوى الاجتماعية والفكرية الجديدة . فهو أداة قابلة للاستخدام من قبل كل الأطراف ، بما ينطوى عليه من تعددية تصل إلى حد التضارب ، فى الحلول التى يقدمها ، وقابلية مفتوحة للتأويل .

يلعب التراث دوره هذا باعتباره رصيذا حيا موروثا من الخبرات العملية ، التى تغطى المواقف المختلفة ، وخاصة الحرجة ، فى الحياة الاجتماعية ، ورصيذا من التصورات والمثل والقيم وقواعد السلوك . فهو - هنا - حافز على اتخاذ موقف ، وموجه له .

يلعب التراث دوره هذا - على نحو أكثر حسما - على الصعيد الاقتصادى الاجتماعى ، فالإمد الاقتصادى - بما ينطوى عليه من قوى وعلاقات إنتاج وتكوين طبقي معين وبنية سياسية - يمتلك فعالية مؤثرة على البنية التحتية المعاصرة ، ذلك أن أى تغير للأخيرة محكوم بالبعد الاقتصادى الاجتماعى التراثى ، المعتقد - فى فعاليتها - إلى الراهن ، إلى حد أن أى تطور لاحق محكوم بما تمليه البنية التراثية الاجتماعية من خيارات ممكنة . فكل تغير لاحق ينطلق من الوضع السابق . هكذا ، على سبيل المثال ، وجد « محمد على » - عندما تبنى السلطة فى مصر - نفسه فى مواجهة نظام «الانقزام» العثمانى المملوكى الموروث منذ قرون ، والذي يحكم قبضته على الأرض الزراعية المصرية ، وفى مواجهة طبقة عليا مملوكية عثمانية تسيطر على موارد الدولة ، وعلاقات إنتاجية كاملة ، تنتمى - فى نهائيتها - إلى القرون البعيدة الماضية . ذلك هو البعد

الاقتصادى الاجتماعى من التراث الذى واجهه « محمد على » ، وما كان ممكنا له أن يتجاهله ، أو يسلك من خارجه •

هكذا تتبدى فاعلية التراث على عدد من المستويات المركبة والمتداخلة • ويتبدى - من ثم - تعقد العلاقة بين التراث والبناء الاجتماعى ، وتعدد مستوياتها وأبعادها الداخلية ، بما يخرج عن اية امكانية للتبسيط ، والاشتقاق الاحادى •

٢ - الدين •• والدولة

تمثل العلاقة بين الدين والنشاط الاجتماعى ، وبالذات المرتبط بالدولة ، احدى العلاقات الاساسية فى بحث التراث العربى • فالتراث العربى - وخاصة فى وجهه الثقافى - يكاد كل مكون منه الا يخلو من ملح دينى ، بدرجات متفاوتة • ومن هنا ، نشأ الخلط - لدى الكثيرين - بين التراث والدين ، لا باعتبار الدين أحد مكونات التراث الاساسية ، ولكن باعتبار الدين هو التراث العربى ذاته •

وهى علاقة يمكن أن نتقصاها فى عدد من الوجوه :

(١) فالدين يرتبط - فى الحدود العامة - بدرجة التطور الاجتماعى والمعرفى ، على نحو ما تكشف عنه - على سبيل المثال - دراسة الدين الفرعونى • فقد عرف الدين الفرعونى - فى نشأته - آلهة الطبيعة ، فيما قبل نشوء الدولة المركزية وترسخها • كانت مملكة الآلهة - التى تتجلى فيها قدراتهم المعجزة - هى الطبيعة : القدرة على الانماء ، والاختصاب ، وتوفير المياه اللازمة للزراعة • وكانوا - فى نفس الوقت - آلهة نوى ملاح وأصول طبيعية ، يتخذون سمات الظواهر الطبيعية البيئية • كانت العلاقة مع الطبيعة مباشرة وحية ، اذ كان الانسان جزءا منها ، بلا استقلال ، لا يمتلك كيتونة خاصة • وقد ارتبط هذا الوضع بعاملين مهمين : بدائية المستوى الاقتصادى الاجتماعى ، والتشردم السياسى للمقاطعات • يضىء ذلك نظريات بدء الخليقة الرائجة فى تلك الفترة : فقد كانت هذه النظريات تتنوع وتتعدد بتعدد المقاطعات ، وتعدداً شكال الخبرة الاجتماعية ، التى تحولت الى شكل معرفى • فهناك التصور القائل بأن الالهين « بتاح » و « خنوم » بدأ بتشكيل عالم من الصلصال على دولا

الفخار • وهناك تصور آخر يقول أن الاله القرد فتحوت، اله «هرموبوليس» (الأسمونين) قد استدعى الاله الشمسى الصانع، واستعان فى عملية الخلق بثمانون (مجمع الهى مكون من ثمانية آلهة) من الثعابين والضفادع ، تلك الأرواح الغامضة التى ولدت من المياه الأولى (١٢) • فهذان التصوران يشيران الى أن أنغراس الانسان فى عالم الطبيعة ، وطبيعة الآلهة ، وتصور عملية الخلق مستمدة من أشكال الممارسة الاجتماعية (كيفية تصنيع الفخار ، والعلاقات داخل التجمع الحرقى الواحد) • ومن ثم ، كانت الآلهة حالة فى الطبيعة الارضية •

ومن المرجح كثيرا ان التحول الذى انتاب الهى الشمس والخضرة قد ترادف مع عهد الاتحاد الأول (٤٠٠ ق م) • وهو تحول تحقق على عدة مستويات • فقد انتقلت فعليتهما الأساسية الى مملكة البشر • وروى كل منهما - فى تبرير ذلك - أنه كان ملكا مصريا قديما ، ورث الملك من الاله الخالق • وبصفته تلك - وأيضا لسيطرته التى لم تمنح على ظواهر الطبيعة - أصبح من حقه التدخل فى الشؤون البشرية ، بل الالهيمنة عليها •

وانتقلت الارواح والمميزات التى كانت تسيطر عليها الحكومة المصرية الى أنظمة « اله الشمس » فى « هليوبوليس » بصفته الاله القومى ، فأصبح ملك كل الآلهة ، وخاطبه الناس بقولهم : « انك انت تشرف على كل الآلهة ولا يشرف عليك اله ما » (١٢) ، لتكتسب المملكة اللاهوتية نظاما مركزيا ، خرافيا - على نحو ما - لمركزية النظام الفرعونى • وإذا دخلت فكرة الحساب فى الآخرة الى اللاهوت الفرعونى ، فإن الخطايا والاثام - التى يتم الحساب عنها - قد اتسمت بصفة اجتماعية واضحة : القتل والسرقة ، والتلصص ، وتكوين الثروة على حساب الآخرين ، والعيب فى الذات الملكية ، والزنا ، واغتصاب الطعام ، الخ • وحينما يواجه المرء لحظة الحساب ، فإنه يواجه اثنين وأربعين قاضيا ، يمثلون عدد المقاطعات التى تتكون منها مصر •

وارتقى - من ثم - تصور عملية الخلق • فقد تبنت مدارس اللاهوت الفرعونية أسلوبا فنيا متشابهها لفكرة الخلق ، يقوم أساسا على الكلمة • فهاهى فلا أن تجول إرادة الخلق فى خاطر الاله الأول ، حتى يتكلم فتكون المخلوقات التى عبر عنها صوته • وفى النطق بمقاطع الكلمات يكمن سر وجود الأشياء

التي ينطق بها (١٤) . وتصاعد اله الشمس متساميا الى السماء ، يجوبها من الشروق الى الغروب ، في سفينته الملكية الفاخرة ، المشابهة لسفينة فرعون الأرضية . فلم يعد حالا - بشكل ما - في الظواهر الطبيعية ، وانما أصبح خالقها الأعلى ، الذي يسخرها - عن عطف متسام - لصالح البشر : «بالرعاية الحسنة قد حظى البشر ، مواشى الله . لقد صمغ للسماء والأرض حسب مشيئتهم ، وصد وحش المياه (عند الخليقة) وصنع نفس الحياة لخياشيمهم » . انهم صور له انطلقت من جسده . وهو يصعد في السماء حسب مشيئتهم . وقد صنع النبات والحيوان ، والطير والسمك ، غذاء لهم . وقد فتك بأعدائه ودمر حتى أولاده عندما تأمروا بالتمرد . (عليه) « (١٥) فهو الخالق لكل شيء » ، والمدمر لمن يتمرد عليه ، من مخلوقات الأرض أو السماء .

ويتسق هذا النسق التصوري - نمييا - مع فكرة الحساب ، حيث الثقة الكاملة بالبعث ومجيء يوم الحساب : « ولقد مارست العدل وكهرت الظلم ، لم أعاشر من ضلوا سبيل الله . . ولقد فعلت هذا كله لأنتس كنت واثقا من اننى سوف اصير الى الله بعد مماتى ، ولانى امنت بمجيء يوم قضاء العدل ، هو يوم الفصل ، حيث يكون الحساب » (١٦) . وتصيح هذه الفكرة وأزعا أخلاقيا هاما ، وخطوة كبرى في التطور اللاهوتي ، ترتبط بتطور البناء الدينى ، ككل ، بما يستند عليه من ارتقاء معرفى تصورى ، وبالبناء الاجتماعى .

(ب) يدعى « المقرئى » - فى تاريخه لعهد « صلاح الدين الأيوبي » - « وفى ثمانى عشرى رجب أقيمت الخطبة فى صلاة الجمعة بمصر والقاهرة ، وقد نصبت على المنابر الأعلام السود ، ولبس الخطباء ثيابا سوداء أرسل بها من بغداد . وجرس فى البلد بالآ يتأخر أخذ عن الجمعة وحضورها ، والغريضة وأدائها ، ومن عثر عليه عومل بالحبس والتقييد واللوم والتفنيذ . فحضر من لا يريد الحضور » (١٧) . لم يكن الأمر أمرا دينيا ، فالمقرئى يرصد - من ناحية أخرى - فى تاريخه لنفس العهد ، انه « ورد الخبر بأن الخمر - بعد تعطيلها ، وغلق حاناتها وقطع ذكرها بالاسكندرية - أعيدت ببذل مال لندىوان نجم الدين أيوب ، ففتحت مواضعها وظهرت مناكرها » (١٨) . ولكنه أمر « دنيوى » ، يتكرر - كثيرا - على طول التاريخ العربى ، وخاصة فى الأوقات التي تعاني فيها السلطة حرجا ما ، متخذة اشكالا متباينة .

فصللة الجمعة - كفرض دينى يمكن تأديته كصلاة ظهر - لا تمنى هذه الخطورة ، من المنطق اللاهوتى ، ولكنها من منطلق الحكم تعنسيه

الاجماع والتراحم والوحدة خلف الامام/الحاكم ، بما ينفي الخروج والتعمد . أنها اثبات لوحدة السلطة، وسيطرتها الشاملة وانضواء الجميع تحت رايها .

ذلك ما تعنيه البيعة على نحو أوضح . فقد نشأت - لدى موت الرسول - باعتبارها بيعة لـ « خليفة رسول الله » ، تنازع عليها - الى حين - على مع أبى بكر ، مستندين - كل منهما - على وصايا الرسول وأحاديثه بشأن كل منهما ، بما هو « رسول الله » . وقد مثل رفض على - فى البداية - لمبايعة أبى بكر تهديدا حقيقيا لوحدة النظام الجديد ، حدا بـ « عمر بن الخطاب » الى التهديد بحرق دار على - وهو فيها مع فاطمة - لاجباره على الخروج للمبايعة (١٩) . فـ « البيعة » شكل دينى ينطوى على موقف سياسى ، يتصل بوحدة السلطة ومركزيتها ، سلبا وإيجابا . هكذا نفهم اقوال «على» وسط النزاعات المتعلقة بالبيعة - بعد مقتل عثمان - فى رسالته الى معاوية : « وانما الشورى للمهاجرين والأنصار ، فإذا اجتمعوا على رجل قسموه اماما كان ذلك لله رضا ، فان خرج منهم خارج ردوه الى ما خرج منه ، فان أبى قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين ، وأولاه الله ماتولى ، وأصلاه جهنم وساءت مصيرا » (٢٠) .

نفهم - أيضا - موقف السلطة من النزاعات المذهبية ، التى تتصل - على نحو ما - بالدين . من ذلك على سبيل المثال - ما تعرض له ابن حنبل ، بصدد قضية « خلق القرآن » ، على عهد « المأمون » وإعدام الحلاج تحت ستار خروج مذهب فى الاستغناء عن الصحح على الدين ، وإعدام السهرودى - على عهد صلاح الدين - فى أعقاب الخلاف على قبرة الله على خلق نبى ، وإصدار الخليفة القادر بالله العباسى (٤٠٨ هـ) منشورا رسميا ضد المعتزلة ، « وان كلام الله تعالى غير مخلوق ، تكلم به تكلمنا ، وإنزله على رسوله صلى الله عليه وسلم على لسان جبريل بعدما سمعه جبريل منه ، وتلاه محمد على أصحابه ، وتلاه أصحابه على الأمة ، ولم يصير بتلاوة المخلوقين مخلوقا ، لأنه ذلك الكلام بعينه الذى تكلم الله به ، فهو غير مخلوق فى كل حال متلوا ومحفوظا ومكتوبا ومسموعا ، ومن قال انه مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر حلال الدم بعد الاستتابة منه » (٢١) .

فالدين المركزى الواحد يلعب - هنا - دورا مزدوجا : فهو - من ناحية - يمثل الدرع العقائدى الفكرى ضد الغزوات الخارجية ، وتهديد الكيان

الثقافى للشعب • وهو - من ناحية ثانية - يمثل الدرع العقائدى الفكرى ، الذى تحتوى به السلطة من أعدائها الطبقيين والسياسيين ، ومن محاولات الانفصال عن الدولة • ففى الحالة الأولى ، تلعب المركزية العامة للدين دور الحماية ، فيما تلعب وحدانية التأويل - التى تحتكرها السلطة - دور الحماية ، فى الحالة الثانية • فهذه الوحدانية ضمان بشد الوحدات الاجتماعية والسياسية الصغرى (القرى والولايات المتفرقة والمتباعدة) لمركزية الدولة العليا •

ولكن هذا الدور « السلطوى » للدين - أن جاز الوصف - لا يتخذ شكلا واحدا ، مباشرا • فهو حقا - ينطوى على مستوى من المباشرة ، لدى اتهام السلطة للخصوم السياسيين والعقائديين بالاحاد والكفر والزندقة والانحراف الأخلاقى عن قواعد الدين (٢٢) • ولكنه ينطوى - أكثر - على العديد من المستويات غير المباشرة ، وخاصة فى ظل وسائل التعليم والاعلام المعاصرة ، كالتلاعب فى مناهج « التربية الدينية » المقررة فى المدارس ، وتسييد اتجاهات معينة فى أجهزة الاعلام (٢٣) •

(ج) وإن يمتلك الدين هذه السطوة والفعالية ، فإنه يفرض نفسه - من جهة مقابلة - على الحركات والتيارات الخارجة على النظام القائم ، كدأفة قابلة للاستخدام فى الاتجاه المضاد للاستخدام السلطوى • يصبح الدين - بذلك - إحدى الرايات التى تستمد منها الحركات والتيارات الخارجة على النظام مشروعية الخروج ، بما هو - الدين - بناء متعدد الوجوه ، وقابل - أبدا - لأقصى إمكانات التأويل •

هكذا - على سبيل المثال - ندرك أن رد طلحة والزبير بيعتهما لملى ، ورفض معاوية مبايعة «على» ، كان خروجاً على السلطة القائمة لملى ، وقد اتخذ منطقاً دينياً • وعلى نفس النحو - تقريبا - ندرك منطق حركة الخوارج والشيعية والقرامطة والزننج والمعتزلة والقدرية •

فقد انفجر « الخوارج » تحت راية أن عليا وأصحابه « قد اتبعوا الهوى ، ونبدوا حكم القرآن ، وجاروا فى الحكم والعمل ، وأن جهادهم على المؤمنين فرض •• حتى يطاع الرحمن عز وجل » (٢٤) ، وأنه لا ينبغى تحكيم للناس فيما حكم فيه الله • ولكن الانفجار كان موجها - أساسا - ضد السلطة القريشية ، التى تتصارع أجنحتها المختلفة على الخلافة ، من جانب بعض القبائل المسحوقة فى الصراع • فلم يكن غريبا - من ثم - أن

يعقد الخوارج أول بيعة بامارة المؤمنين الى عبد الله بن وهب الراسبي ، من قبيلة الأزد ، ولا يعقدوا البيعة - من بعد - لأى قرشي - فقد اكتشفوا - لحظة قبول على مبدأ التحكم - وجه الصراع بين الهاشميين والأمويين على السلطة ، فيما اكتشفوا - فى نفس الوقت - التهديد بضياى القيم البدوية الحية ، التى يمثلونها ، فى حى الصراع السلطوى ، فقالوا لعل : «أتق الله ، فانك قد أعطيت العهد وأخذته منا ، لنفنين أنفسنا أو لنفنين عدونا ، أو يفىء الى أمر الله ، وأنا نراك قد ركبت الى أمر فيه الفرقة والمعصية لله ، والذل فى الدنيا ، فانفض بنا الى عدونا ، فلنحاكمه الى الله بسيوفنا ، حتى يحكم الله بيننا وبينهم ، وهو خير الحاكمين ، لا حكومة للناس» (٢٥) . واكتشفوا - أخيرا - وهم ينتمون ، فى أغليبتهم ، لطائفة القراء ، أن روح الدين الصحيحة تهددها صراعات دنيوية على «حكومة الناس» .

وفى ذلك - أيضا - نفهم نظرتهم فى الامامة ، اذ جوزوا أن تكون الامامة فى غير قریش ، وكل من نصبوه برايهم وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور كان اماما ، ومن خرج عليه يجب نصب القتال معه ، وإن غير السيرة وعدل عن الحق وجب عزله أو قتله ، وهم أشد الناس قولا بالقياس ، وجوزوا الا يكون فى العالم امام أصلا ، وإن احتيج اليه فيجوز أن يكون عبدا أو حرا ، أو نبطيا ، أو قرشيا (٢٦) . فهى نظرة تنمطق بالدين ، لكنها - بحكم انتمائهم الاجتماعى ، وقيمهم البدوية - تتوجه صوب المساواة الكاملة ، وإقرار العدل المستقيم .

يمكننا - أيضا - تفسير ظهور النزعات المهدوية (نسبة الى المهدي المنتظر) متشعبة بالملح الدينى على طول التاريخ العربى ، فيما يسبق - وما يتلو - النموذج المهدوى لدى الشيعة (٢٧) . فالدين - بانطوائه على الغيبى والخارق والتبشيري - يصبح المتكأ الوحيد الباقى أمام الطبقات والفئات المسقوفة ، بلا آفاق واقعية تراها ، فتصنع من عذابها وانسحاقها وأحلامها بطلها الشعبى ، الذى سيملا الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا ، وتمنحه امكانية التحقق الوحيدة المتاحة : امكانية التحقيق الخارق ، طالما إنها لا تستطيع أن تحقق ذلك واقعيًا . فهى تصعده الى شكل دينى ، طالما كانت عاجزة عن تصميده بشكل واقعى .

ولا يعنى ما سبق أن المضمون الدينى (اللاهوتى) ينتفى من هذه الحركات والتيارات ، ولكنه يعنى أن هذا المضمون يمثل مستوى داخليا ،

يشتبك مع مستويات عدة ضمن بنية الوعى ، وانه مشروط بالوضع الاجتماعى والوجودى والمعرفى ، وتعبير عنه ، فيما يلعب - فى نفس الوقت - دورا فى سيطرة الانسان المعرفية على المجهول .

وتكتمل - الى حدود - ملامح العلاقة بين الدين والوجود الاجتماعى العربى ، ليتبدى الدين فعالية متحققة على انحاء مختلفة ، متضاربة غالبا ، وامكانية متاحة ، على انحاء مختلفة ، متضاربة غالبا ، برغم النص الواحد . فالنص - مهما كانت قداسته ، أو قيمته - لا يملك تحديد الواقع وتوجيهه ، وانما يملك الواقع - دائما - القدرة على تحديد النص ، من خلال استنطاقه بشتى التأويلات الضرورية ، لهذه القوى أو تلك ، لهذه المرحلة التاريخية أو تلك .

رابعا : فى النتائج التراثية للتكوين الاجتماعى

لم تكن الحدود الطبقيه فى الدولة العربية حادة ، فاصلة ، على نحو ما عرفته المجتمعات الأوربية ، بل كانت اقرب الى الاندماج ، وتعدد المستويات ، لتأخذ - فى بعض الأحيان - اشكالا ودلالات مناقضة لما عرفه التاريخ الاجتماعى الأوربى .

١ - التوفيقية السياسية والفكرية

لقد عرف التاريخ العربى العديد من الحكام ، والأسر الحاكمة ، الذين ينتمون - فى الأصل - الى طائفة « الموالى » و « المماليك » ، التى تشتترى أو تؤسر من خارج الدولة العربية . فمن ذلك ، ان أحمد بن طولون - مؤسس الدولة الطولونية - هو ابن احدى جوارى الخليفة المأمون ، ووالده هو احدى هدايا عامل بخارى الى المأمون ، الذى اعتقه وزوجه بجاريته ، فأنجبا مؤسس الدولة الطولونية . ومن ذلك ، ان عز الدين ايبك - مؤسس الدولة المملوكية - كان أحد مماليك الملك الصالح نجم الدين أيوب ، الذى اشتراه واعتقه ، فيما كانت شجرة الدر من جوارى الملك الصالح . ولم يسر الاعتاق - فيما نعلم - على جميع الموالى والمماليك الذين حكموا الدولة العربية ، وكونوا الامارات والدويلات المختلفة ، فقد ظل وضعهم القانونى ، فى كثير من الأحيان ، على حاله الأول ، مملوكين ، مشترين . وذلك ما استند اليه الشيخ عز الدين بن عبد السلام - قاضى

القضاة بمصر الأيوبية - في أمره ببيع أمراء الدولة ، ومن بينهم نائب السلطنة (٢٨) .

كما عرف التاريخ العربى - من بعد - تولد الرأسمالية من طبقة كبار ملاك الأراضى ، وليس على أنقاض طبقة إقطاعية . فقد تحمل عبء البدء بالمشروعات الرأسمالية الصناعية والمالية عدد من كبار ملاك الأراضى فيما لم يتخلوا عن أنشطتهم المتعلقة بالأرض ، لتزدوج وضعيتهم الاجتماعية: كبار ملاك أراض زراعية ، ورأسماليين صناعيين وماليين . فقد كانت المشروعات الصناعية والمالية - بالنسبة لهم - محض مجال لاستثمار ثرواتهم المالية ضمن المجالات الأخرى ، كبيع وشراء الأراضى والعقارات ، والمضاربة عليها، والاستثمار الزراعى لم يكن - من ثم - تضارب ذو بال فى المصالح الطبقة ، وإنما نشأ نوع من «التوفيقية الطبقة» بين كبار ملاك الأراضى والرأسمالية الصناعية والمالية . فهما - بالأحرى - شريحتان داخل طبقة واحدة ، وليستا طبقتين مستقلتين .

وبما كانت هذه «التوفيقية الطبقة» هى الجذر الأساسى المحرك لنوع من «التوفيقية السياسية» و«التوفيقية الفكرية» . تتبدى «التوفيقية السياسية» - واضحة - لدى النظرة المقارنة بين موقف ودور العمال والفلاحين وصغار الموظفين والتجار ، لدى اشتعال ثورة ١٩١٩ ، وموقف ودور قيادات الوفد وكبار الأعيان . ففيما كان الأولون مشعلى الثورة ووقودها ، فى فدائ نادر ، كان الآخرون يصدرون بياناً الى الأمة ، ينضج بالأنانية الطبقة الضيقة ، يلحون فيه على أن الاعتداء سواء كان على الأنفس أو على الأملاك محرم بالشرائع الإلهية والقوانين الوضعية ، وإن قطع طرق المواصلات يضر أهل البلاد ضرراً واضحاً ، إذ هو يحول بينهم وبين مباشرة مصالحهم ، ويوقف حركة نقل المحاصيل والأزراق ويعطل المعاملات والأخذ والعطاء ويسبب المعسر وسوء الحال . . . وينبغى أن يلاحظ أن مثل هذا الاعتداء يضيع على المصريين ما ينتظرونه من العطف عليهم ، بما يسبب من رواج اشاعات السوء عنهم (٢٩) . وكان «الرافعى» محقاً فى تعليقه بأنه «كان يجمل بالذين وقعوا عليه أن يحتجوا أولاً على الفظائع التى ارتكبها الانجليز حيال المظاهرات البريئة العزلاء من السلاح ، وإن احتجوا على الانجليز فى اخلافهم وعودهم لمصر كل مرة بالجلاء عنها ، أما . . . استنكار ما بدا من الجانب المصرى ، دون الجانب البريطانى ، فليس من الانصاف فى شيء» (٣٠) .

تمتد هذه « التوفيقية السياسية » الى كيفية معالجة القضية الوطنية ،
 فى مقابل الكيفية التى طرحتها - بعفوية - الطبقات والفئات الكادحة •
 ففيمما طرحت هذه الطبقات والفئات العنف سبيلا لتحرير الوطن ، بسلا
 مساومات ، كان قادة الوفد يطرحون - على نحو ما نصت عليه صيغة
 التوكيل الأولى - السعى بالطرق السلمية المشروعة حيثما وجدوا للسعى
 سبيلا فى استقلال مصر تطبيقيا لمبادئ الحرية والعدل التى تنتشر رايثها
 دولة بريطانيا العظمى وحلفاؤها ويؤيدون بموجبها تحرير الشعوب (٣٠) •
 فما طرحه الوفد - وما التزم به فعلا - هو النضال القانونى ، المستند على
 الايمان بعدالة بريطانيا ، بما يصل بمسألة الاحتلال - فى بعض الأحيان -
 الى ان تتحول الى نوع من سوء فهم السياسة البريطانيين ، أو الى محض
 خطأ قانونى ، يمكن تداركه - حيناً - بالمرافعات ، وباستدراار العطف -
 حيناً آخر •

ولعل النموذج الواضح على « التوفيقية الفكرية » ما اتخذته قادة
 الوفد - وعلى رأسهم سعد زغلول - من موقف فى قضية كتاب « الاسلام
 وأصول الحكم » ، للشيخ على عبد الرازق • فزعيم الوفد يقول : (قرأت
 كثيرا للمستشرقين ولسموآهم فما وجدت ممن طعن منهم فى الاسلام حدة
 كهذه الحدة فى التعبير ، على نحو ما كتب الشيخ على عبد الرازق •
 لقد عرفت انه جاهل بقواعد دينه بل بالبسيط من نظرياته •• وما قرار هيئة
 كبار العلماء باخراج الشيخ من زمرتهم الا قرار صحيح لاعيب فيه ••
 فذلك أمر لا علاقة به مطلقا بحرية الرأى » (٣١) • وهو - تقريبا - نفس
 الموقف الذى اتخذته سعد زغلول من كتاب « فى الشعر الجاهلى » لطله
 حسين : « هبوا ان رجلا مجنوننا يهذى فى الطريق ، فهل يضيز العقلاء شىء
 من ذلك ؟ ان هذا الدين متين ، وليس الذى شك فيه زعيما ولا اماما نخشى
 من شكه على العامة ، فليشك من شاء ، وما علينا ان لم تفهم البقر ؟ » (٣١)
 وتقدم أحد النواب الوفديين ببلاغ ضد طلّه حسين والكتاب ، الى النائب
 العام ، كما تقدم باستجواب الى وزير المعارف ، مطالبا بفصله من الجامعة ،
 لتقف أغلبية الوفد فى البرلمان بجانب الاستجواب • أما موقف « الأحرار
 الدستوريين » ، فكان دفاعه عن حرية الرأى ، والعقل ، والبحث العلمى ،
 دفاعا حارا ، يعكس التناقض الداخلى للطبقة ، ومحاولتها التوفيقية على
 الصعيد الفكرى - وذلك ما حدا بالمفكرين الكبارين الى التراجع ، فيرفض
 على عبد الرازق إعادة طبع كتابه ، ويتراجع طلّه حسين - بعد حذفه للنظرات
 الصادمة الى القرآن فى كتابه - عن الصدام مع المتطق الدينى ، القائم

على التقدير ، ويكتفى بأن يقدم نظرة عقلانية فى التراث • فقد اقتصر
الفكران الى قوة اجتماعية متسقة ، تساند طموحهما الفكرى •

٢- الصورة المزدوجة للدولة

مثل الدور التاريخى للسلطة المركزية - فى اقامة مشروعات الرى ،
وتنظيم العمليات الزراعية - مرتكزا أساسيا ، ان لم يكن الاساسى ، فى
تكوين التصور الفلاحى للدولة ، والحاكم • فهو تصور يوحد - بدنيا -
بينهما ، فى كيان واحد • ولكنه يتحول - داخل حدوده العامة - الى مركب
من مستويين رئيسيين :

١- الدولة بوصفها قوة قاهرة ، طاغية ، كريمة ،
تقوم على استنزاف الفلاحين اقتصاديا ، واذلالهم انسانيا • فهى تستولى
على انتاجهم ، سوى ما يفى بحد الكفاف ، وهى تجبرهم على اعمال
السخرة العامة ، فيما لا يعنىها امر اصلاح حياتهم اليومية • اما اجهزتها
المنتشرة - وخاصة البوليس والجيش - فان الصدام معها على أى نحو •
وان كان مجرد تماس ، فيشكل رعبا من المهانة والاذلال الصارخين ، بل
رعبا من عدم السلامة الحياتية • انها - بذلك - اجهزة قهر ، بالمعنى
النفسى ، الذى يتصل بالشرف الانسانى والكرامة والرجولة ، أى بمعنى
وجوده • وفى ذلك كان انتزاع أحد الأبناء للمتجنيد أو السخرة ، كفيلا
بتفجير مناعة حقيقية لا تنتهى ، الا بالياس من عدم رد « القضاء » • فالدولة
- فى هذا المستوى - احدى أدوات القضاء والقهر ، كالموت ، لتتحول -
أحيانا - الى قوة ميتافيزيقية ، غامضة ، وغاشمة ، تمثل تهديدا دائما
بالخسارة الفادحة •

٢ - الدولة بوصفها قوة أبوية خيرة ، تقوم على مراعاة
المصلحة ، التى قد لا يدركها الفلاحون أنفسهم • فهى التى تتحمل مسؤولية
انشاء المشروعات وصيانتها ، وتحسينها ، وتنظيم مواسم الزراعة ،
وعادلة توزيع المياه • فهى - إذن - تعمل من أجل الصالح والخير العام •

يعنى ذلك ان الدولة - هذا الكيان الموحد الذى يتخذ شكلا مجردا
متمائلا - تنقسم ، فى هذا التصور ، الى جزء شرير يتحمل مسؤولية
عذابات الفلاحين ، وجزء خير يعمل لصالحهم ، ويحاول - قدر استطاعته -
ان يرفع الأعباء عن كاهلهم •

وفى ذلك ، غالبا ما يتم الصاق مسؤولية القهر بصغار العاملين
الحكوميين ، بما هم الحلقة التنفيذية الأخيرة التى تمارس القهر المباشر

يومياً • أما الحاكم ، فيقبع - فى قصره - متسامياً ، بعيداً جداً عما
يجرى ، فتتشأ الامكانية التصورية بأنه - حقا - لا يدري بالانتهاكات
الغظة ، وخاصة أن فظاظتها تصل - فى كثير من الأحيان - الى ما يفوق
التصديق • وتستند هذه الامكانية على وقائع تاريخية ثابتة ، تشير الى
بعض من الحكام الذين رفعوا الكثير من المظالم عن كاهل الفلاحين ،
بمبادرة فردية • فلو ان الحاكم يدري ، اذن لبادر بإيقاف الانتهاكات ،
بل ولعاقب مرتكبيها بما يستحقون (٣٢) •

يفضى هذا التصور الى تحقيقه العملى فى شكل الشكاوى والعرائض
المرفوعة الى الحاكم ، بالمظالم المختلفة ، والبلاغات عن الفساد ، والمطالب
الشخصية او القبلية او الفئوية • فالأمل فى تحقيق الحاكم لهذه الشكاوى
والعرائض - اذا ما وصلت الى يده - كبير • أما اذا لم يتحقق شيء
هان المسؤولية تلقى - أيضا - على عاتق الأجهزة الرسيطة (البريد الذى
أضاع الشكوى ، او المعاوين الذين أمهلوها ، فلم يعرضوها عليه) •

ولكن ، يجب الاعتراف بأن تصور الدولة/الحاكم كأداة قهر باطشة ،
هو التصور الغالب • وهو يحفز على اتخاذ أحد موقفين مضادين للدولة :
الأول ، موقف اللامبالاة المترتبة للصراعات الموقية على السلطة • وهى
لا مبالاة محكمة - غالبا - بالتوجس الداخلى ، مستندة على الخبرة
العامة بدوام قهر الدولة مع تغير الحكام ، وان أى تغير فى الحكام لن
يلقى القهر ، وانما سيعدل - فى الحد الأقصى - من مدها ، زيادة أو نقصا •
فلنبعد عن « الشر » - اذا - ونغنى له • والثانى : موقف التأييد الحماسى
للكل خروج على الدولة ، وتحديها ، وهزيمتها ، على نحو ما يبدو واضحا
من تحويل أدهم للشرقاوى - وأمثاله - الى بطل شعبى مجيد ، والاعلاء
من قيمة تمرده ، الى حد الأسطورية ، ليمكن - وهو فرد - من هزيمة كل
أجهزة الدولة • فهو هنا - يمثل قهر القهر ، فيخفف من وطأة القهر
الواقعى ، اذ انه أخذ بثأر المقهورين من الدولة القاهرة ، وأتاح لهم فرصة
التشقى النادرة فى عجز سيطرة القهر ، بل وهزيمتها ، ومنحهم الأمل فى
الخلاص من القهر ، اذ فضح حقيقة ان الدولة ليست كلية الجبروت ، بل
يمكن هزيمتها دائما ، اذا لم يكن فى الأمر ثمة خيانة • ذلك مايسرى
- بشكل عام - على من يمكن تسميتهم بـ « اللصوص البشرفاء » ، الذين لا
يعتدون الا على الأقرباء والأغنياء ، ويواجهون أجهزة الدولة ، فيتلاعبون
بها ، فى مناخ من التعاطف الشعبى الحقيقى ، الذى يصل - أحيانا - الى
التعاون الخفى معهم ، وخاصة فى لحظات الأزمة • فمعهم ينتفى الرفض

الأخلاقي التقليدي للصوصية ، طالما كانت موجبة ضد الكبار ، مقرونة بتحدى الدولة .

ولا يعنى ما سبق انقسام التصور الى نصفين ، يمكن الفصل بينهما ، ولكنه يعنى انه تصور مركب ، يمكن - خلاله - التمييز بين مستويين ، أو بعدين رئيسيين ، يتداخلان - واقعياً - فى نفس الآن ، لتتشأ - من ثم - تناقضات متفاوتة فى اتضاد المواقف المختلفة ازاء الدولة ، وتتعدد الاحتمالات بتعدد الظروف والملابسات .

٣ - أشكال خاصة فى المقاومة

ترتب على ما سبق ظهور أشكال خاصة فى النضال والاحتجاج ضد القهر الاجتماعى والسياسى ، لم تلق التفاتاً كافياً ، بل لعلها لم تلق - أصلاً - اعترافاً بقيمتها الموضوعية .

فقد كان هروب الفلاحين من الأراضى التى يفلحونها - الى حد مثل ظاهرة تاريخية متكررة - كان بمثابة احتجاج على النظام الاقتصادى ، الذى لا يبقى لهم سوى مايسمح بأبقائهم أحياء ، أى سوى ما يسمح بمواصله استنزافهم ، ليصب كل فائض الانتاج - تقريباً - فى يد الطبقة الحاكمة . هو - أيضاً - رفض لبشاعة العقوبات الجسدية العاشمة ، التى كانت تلحق بمن يعجز عن أداء المقررات الضريبية ، وخاصة فى مواسم « التحاريق » (مواسم نقصان مياه الري) . هو احتجاج على نظام الالتزام ، يتخذ شكل الفرار منه ، بعيداً عن يد السلطات .

ولم يكن ذلك غير الوجه الصلب للرفض والاحتجاج ، فقد كان الوجه الآخر يتخذ شكل العنف الفادح ، بما يكافىء - تقريباً - فداحة القهر الذى يحمله الفلاحون . فوقائع التاريخ - التى تسجل الانتفاضات الفلاحية - عديدة ، حيث يخرج الفلاحون بالمفؤوس الى قصر المتزم ، أو أحد كبار الملاك ، يحطمون كل شئ ، ويشعلون النار فى القصر (انتفاضة فلاحى قرية « بهوت » المصرية مثلاً) . انتفاضاً على النظام الاقتصادى ، وانتقاماً من الأداة الأخيرة المباشرة للقهر ، وكثيراً عن الصبر الطويل ، الذى أجبروا عليه .

يتبدى وجه العنف فاسحاً وشاملاً فى تلك الانتفاضات العامة الكبرى ، التى تشمل الدولة ، ولا تقتصر على: إحدى المحافظات ، كثورة ١٩١٩

المصرية • وعلى غير ما يروج البعض ، فقد انطوت الثورة على وجه اجتماعى واضح لا لبس فيه ، ولم تكن محض ثورة وطنية ضد الاحتلال البريطانى (٣٣) • فقد وجه عنف الثورة - فى وجه هام منه - الى اقسام البوليس (أداة القمع الحكومية المباشرة) ، والى المرافق العامة (السكك الحديدية ، والطرق ، وخطوط التليفراف والتليفون) ، مرافق الذهب الاقتصادى ، والى المحاكم (الاداة القانونية للقهر الاجتماعى والسياسى) •

ذلك - ايضا - ماتبدى فى انتفاضة يناير ١٩٧٧ المصرية ، التى مثل تخريب المرافق العامة أحد ملامحها الرئيسية ، بما هى مرافق عذاب ومهانة يوميين ، ومهاجمة المتاجر الفضة والملاهى الليلية ، بما هى ثمرة استنزاف الطبقات الكاسحة اقتصاديا ، وعلى مراكز البوليس ، الاداة الصدمية المباشرة للعنف الحكومى الطبقي •

فالعنف المباشر - الذى تشنه الطبقات والفئات الدنيا ، اجتماعيا ، كرد فعل على القهر التاريخى - ذلك العنف الذى يأخذ شكل « التخريب » ، هو إحدى سمات احتجاج الجماهير على نظام الملكية ، الذى لا تملك فيه شيئا سوى بؤسها المتزايد ، ولكنه - فى نفس الوقت - ليس موجها ضد كلية النظام ، طموحا الى قلبه ، واحلال نظام مغاير ، ولكنه - فى ظل هذه الحركات العفوية - موجه ، بالاساس ، ضد المظالم الفادحة له ، طموحا الى اصلاحه وتخفيف حدة المعاناة الناجمة عنه • انها - بالاحرى - حركات ذات طابع احتجاجى ، لا تغييرى ، بالمعنى الجذرى •

وتمثل العرائض والتظلمات الموجهة الى رأس السلطة شكلا احتجاجيا ، واداة ضغط على النظام • فحيث تنطوى العلاقة بين السلطة والجماهير - خارج لحظات الصدام المباشر - على ضرورة وجود درجات من الرضاء العام ، والاعتماد المتبادل ، والشكل الأبوى ، فانها - العلاقة - تفرض استجابة السلطة لبعض المطالب الفردية والقوية - وحيانا - العامة ، والتى لا تمس جوهر النظام ، وانما - فى الغالب - تسبغ عليه نوعا من المشروعية والقبول ، وتحد من خطورة تكثيف الجداء العام ضده ولعل النموذج التاريخى المضى - فى ذلك - هو صعود حزب الوفد المصرى من اوراق العرائض الآتية من انحاء مصر الى السلطة • وهناك العريضة المقدمة من احمد عرابى الى الخديوى توفيق ، بمطالب الحركة الوطنية فى ذلك الحين • انه الشكل الشرعى القانونى ، الذى يحفظ على

السلطة مركزها وهيبتها ، بما هي مناط التحقيق والرجاء ، فتستجيب حتى لا تنقلب الشرعية القانونية الى ما يهدر مركزها وهيبتها ، وخاصة اذا ما استندت المطالب الى قوة اجتماعية أو وطنية مهددة .

أما اذا تعارضت هذه المطالب وأحد التوجهات الأساسية للسلطة - فى مرحلة ما - فانها تضرب بها - المطالب - عرض الحائط ، ليصبح حصم الموقف موهونا بما يمتلكه أطراف الصراع من قوى . هكذا تجلت العلاقة بين الموقف الجماهيرى - على سبيل المثال - من الصلح الحكومى مع اسرائيل ، والذى عبر عنه « أمل دنقل » فى قصيدته الشهيرة « لا تصالح » ، وبين توجه السلطة رغم كل معارضة - فالموقف الذى عبرت عنه القصيدة - باسم المثقفين ، اساسا - لم يكن اسقاطا لشرعية السلطة أو تهديدا به ، أو دعوة اليه ، بل كان - فى حقيقة الأمر - تأكيدا لشرعيتها ، من خلال الاعتراف بحقها فى اتخاذ القرار الفردى ، وبأنها مناط الرجاء فى الا تتخذ ضد « المأمول » . وهو ما يعكس الوهم السائد بانقسام السلطة الى مجموعتين : « الاشرار » و « الطيبين » ، والوهم بإمكانية ان تتراجع السلطة - من ثم - عن توجهاتها الأساسية ، من خلال هذا الشكل الشرعى القانونى ، « الأيوى » .

ولعل أكثر ما لحقه سوء الفهم والتشويه - فى هذا الصدد - هو موقف صغار الموظفين والعمال من أداء العمل الحكومى ، و « الممتلكات العامة » . فاللامبالاة ازاء انجاز الواجبات الوظيفية (اعداد ملايين من ساعات العمل ، وانخفاض كفاءة الأداء ، الخ) انما هى - فى تقديرنا - شكل لاواع من اشكال الاحتجاج السلبي على ضياع الحقوق الانسانية ، حتى الدرجة الدنيا . هى رفض لأداء الواجبات ، دون التمتع بالحقوق الدنيا . كما أن اللامبالاة ازاء الممتلكات العامة (الطرق ، ووسائل الانتقال ، والكهرباء ، والمياه ، والتليفونات ... الخ) ، بما يصل - فى كثير من الحالات - الى حد التخريب ، تعكس الاحساس الدفين بالانفصال العام عن هذه الممتلكات العامة ، أى الاحساس العميق بعدم عموميتها ، وانها - فى الحق - ممتلكات خاصة للسلطة القاهرة المنفصلة عن هذه الجماهير ، وخاصة اذا ما كانت هذه الممتلكات مصدر عذاب حياتى ، فى التعامل معها . فهى احتجاج لا واع ضد السلطة ، موجه - فى تحققة - ضد ممتلكاتها .

وبالإضافة ، يمثل اللجوء المغالى الى الدين رد فعل على أوضاع القهر والأزمات الكبرى . فالقهر الاقتصادى والاجتماعى والفكرى - حيث يتخذ

الحاكم وضعية الطاغية المنفرد - تنبثق عنه الجماعات التي ترفع شعار « لا إله الا الله » - فقيما يثبتون العبودية الدينية ، ينفون العبودية الدنيوية ، بحثا عن التحرر في الأرض من خلال السماء - تنبثق - أيضا - الدعوات التصوفية التي تروج للزهد والتقشف والانسحاب من الحياة التي تفتن الانسان في دينه ، قتلته عن اخراه ، حيث الدنيا معبر الى الآخرة - انه المعزى عن ان « العين بصيرة ، واليد قصيرة » ، بنعيم الآخرة القادمة ، وبلاستئجاد بالمثل الدينية في أفضلية المتقشف والفقر الكريم - تنبثق - أيضا - دعوات « الحاكمية لله » ، اذ تتفاقم ازمات النظام ، دون أن تبدو في الافاق انقراجة قريبة ، ليعتزل البعد عن الدين الى مشجب للالزمات ، ويتخذ الحل طابعا دينيا اخلاقيا - وقد عرفت مصر - في عصر السادات - كيف ساعدت السلطات بعض هذه التيارات - ماديا ومعنويا - للتعمية على الأسباب الحقيقية للالزمات وعلى الحلول الجذرية لها ، ولضرب الاتجاهات الفكرية التي تتبنى هذه الحلول -

ولكن ، اذ تنشأ هذه التيارات الدينية كرد فعل سلبي على القهر ، فانها قد تتجاوز هذه النشأة ، لتتخذ مسارا يفضي الى الفعل ، الى محاولة الانقلاب - فالعنف المستتر الذي تمارسه الدولة - على نحو شامل - يخرج هذه التيارات من دائرة العزاء الأخرى الى العنف العلني المباشر ، بحثا عن تحقيق هذا العزاء دنيويا ، دونما انتظار ، يرفدها الحماس الديني ونوازع الاستشهاد -

خامسا : في احياء التراث

تتفق الغالبية العظمى من الباحثين في التراث العربي على ضرورة احياء أو «تجديد» أو «استلهام» التراث ، دون أن ترى - في حقيقة الأمر - فاصلا جوهريا في البناء بين هذه الاصطلاحات الثلاثة - ولكن الفارق يكمن في « التراث » المزاد احياءه أو « تجديده » أو « استلهامه » - وفي الصيود العامة ، يمكننا أن نشير الى أن المقطاع الأكبر ممن يطرحون مبنيا « الاحياء » - ان لم يكن كله - لا يعنون بذلك « احياء » أو «تجديد» التراث كله ، وانما « احياء » أو «تجديد» واحد من الوجوه التراثية ، الوجه المتوافق مع توجهاتهم الفكرية ، بشكل عام ، والذي يمكن ان يستخدم كاداة - تمتلك عمقا تاريخيا - في جبراعهم الفكري الراهن -

هكذا - على سبيل المثال - يتبنى القطساح الأكبر من المنادين بـ « الاحياء » الوجه « التقدمى » من التراث ، بالمعنى العام الذى ينصرف الى الجانب العقلانى ، المتوافق مع حرية الانسان ، والاعتدال بارادته ، والداعى الى العدل الاجتماعى والمشاركة السياسية ، والمعنى الذى يشير الى التراث « الفردى » .

ولكن « احياء » التراث تحكمه - فى تقديرنا - عدة اعتبارات :

الأول : أن التراث ينطوى - حقا - على وجه تقدمى مؤكد ، ولكن بالمعنى النسبى التاريخى ، دون اطلاقية . فاذا كان الكثيرون يعتقدون - حقا - بالتراث الفكرى للمعتزلة - على سبيل المثال - فى اعتماده العقل وحرية الارادة الانسانية ، فان استكمال النظر فى هذا التراث يضيف لنا حقيقة أن المعتزلة انما كانوا يجهدون - فى حقيقة الأمر - لاقامة بناء فكرى توفيقى ، يوفق بين العقل والنقل ، استنادا على مبدأ تاويل النص القرآنى ، وليس بناء يعارض النقل . فالمصدر الرئيسى للبرهان على صحة موقف ما ، هو النص الدينى ، المؤول تأويلا « عقلانيا » . فالحجة القرآنية هى الأصل ، وأعمال العقل انما يأتى تأليا ومحصورا - بالأساس - فى النص لا يخرج عليه بما يناقضه .

وفى ذلك ، يمكننا القول - بلا شطط - أن جميع الفرق الاسلامية المتزامنة مع المعتزلة قد التزمت المبدأ نفسه ، مبدأ التاويل ، بما هو ضرورة أولية يفرضها التعامل الفكرى مع النص ، أى نص . ذلك يعنى الانطلاق - بدنياً - من الزامية النص العليا ، ومن انه المرجع الأول والآخر ، بما يعنى - بالتالى - من اسباغ الطابع الدينى على العالم ، والذى يتمحور حول ماهية « الله » لتأخذ القضايا الدنيوية شكل الانبثاق عن هذا المحور المركزى . بكلمة ، لم يكن لهم أن يعضوا فى شروط العقلانية الى مقتها ، الى العقلانية المتسقة الكاملة ، كما يفكن أن نفهمها الآن ، أن تتحقق فكريا . ولكن ، كان لهم أن يكيفوا التاويل على نمو لا يهدر العقل والاختيار الانسانى والعدالة الاجتماعية ، بل على نحو يقضى الى تأكيدهم وسط تيارات متضاربة تكيف التاويل - فى معظمها - بما يقضى الى الامدار . وتلك هى « التقدمية » التاريخية لفكر المعتزلة .

والكنا تقدمية لا يمكن انزعاعها عن تاريخيتها المتعينة لاسقاطها - على شخص ما - على واقعنا الفكرى الراهن . فيحكم « تاريخيتها المتعينة » ،

هذه ، فانها تنطوى على تناقضاتها الداخلية - التى سبق الإشارة الى بعضها الجوهرى العام - والتى تجاوزتها ، بأشواط بعيدة ، بعض التيارات الفكرية العربية المعاصرة ، بما فيها بعض الكتابات ذات المنطلق الدينى . أى ان هذا المستوى من العقلانية - الذى يطرحه « المعتزلة » - يمثل - فيما لو أمكن « أحياءه » - ردة الى مستوى بدائى من تطور الفكر العربى .

الثانى : ان ما سبق يشير الى ما قد ينطوى عليه هذا التراث «التقدمى» من جوانب تتنافى - فى الحد الأدنى - مع العقل والحرية الانسانية ، كالايمان بالخوارق والمعجزات الغيبية ، واشتراط الحرية الانسانية بالنص الدينى . فثمة الايمان بأن الله قد أنطق الذنب للنبي ، ومجيء الشجرة وعودتها الى مكانها ، وحنين الجذع لما صعد النبي المنبر للخطابة ، وتسبيح الحصا فى يده . الخ . وثمة الاعتقاد الراسخ بأن فعل الخير إنما هو من الله ، والشر من الانسان . وثمة الالتزام بحصر أعمال العقل داخل دائرة النص ، لا خارجها ، بما يعرض النص ذاته - فى حالة أعمال العقل من خارجه - للتصادم مع العقل ، ليكون الحكم بالارتداد ، فالقتل ، اذا لم تتحقق التوبة . فهى دائرة مكتملة من التناقضات .

فقد قصر فعالية العقل على تأويل النص ، والالتزام به ، يمثل سجنًا له ، وقمعًا لمطابقاته الخلاقة ، وخاصة اذا ما اقترن ذلك بالتهديد بسيف الارتداد عن الدين . انها - اذا - فعالية تقتصر على « عقلنة » الدين ، لتفوضى - ضمن ماتفوضى - الى « تدين » العقل .

وتكشف مشكلة « الاحياء » - من هذه الزوايا - للطابع «الدعائى» الذى يسود معالمها . فمن يطرحون مبدأ « الاحياء » يتجاهلون - فى الغالب الأعم - مناقشة وضعية هذه المستويات والأبعاد ، بسل أحيانا ما يتجاهلون وجودها أصلا ، مركزين - فحسب - على الأبعاد «التقدمية» من التراث . كحل ميسور لما يسمى بقضية « الأصالة والمعاصرة » .

الثالث : ان هذا « الاحياء » التقدمى يمنح الاتجاهات « الزجعية » مشروعية أحياء الجوانب « المتخلفة » من التراث . فالإقرار بمبدأ « الاحياء » والاعتراف به ، يمنحه - تلقائيا - عمومية تتخطى هذا الجانب أو ذاك من التراث ، وتتخطى أية دعاوى بإمكانية احتكاره - لاحتكار المبدأ - من قبل أحد الأطراف المتصارعة بشأن التراث . ويتفق - من ثم - التعارض

الجزئى بين الاتجاهات « التقدمية » و « الرجعية » ، بانتقاء التعارض القائم على المبدأ ، ليتحول الى « اختلاف » فى « التأويل » ، فكلتاهما تتفان – بذلك ، فى حقيقة الأمر – داخل دائرة واحسدة ، من هذه الزاوية ، وينطلق صراعهما من نفس المبدأ ، من نفس المنطلق المنهجى فى النظر والتعامل مع التراث .

فإذا كان لـ « الاحياء التقدمى » أن « يحيى » للعقلانية والعدالة التراثية ، التى تستند – فى الغالب الأعم – على النص الدينى ، قلـ « الاحياء الرجعى » أن « يحيى » النقيض ، استنادا – أيضا – على النص الدينى ، وصولا الى تكفير من لم يلتزم بحرفية وظاهر النص ، اطلاقا ، حيث « يوجب الشرع الاستمسك الكامل بالصفيرة قبل الكبيرة فشرح الله كل لا يتجزأ ونهج لا يتبعض ولا ينقسم » . وبذلك يفلق القرآن كل منافذ الشيطان ومداخله الى النفس المؤمنة ويأخذ الطريق على كل حجة وكل ذريعة لتترك شئ مهما قل من احكام هذه الشريعة لغرض من الأغراض فى أى ظرف من الظروف » (٣٤) .

ثم ماذا ؟ ثم لا بد للمد أن يفيض ولا بد للسدود أن تنهار ولا بد للمقدرة أن يطمرهم الموج والركام ، وعندئذ فلتنزل سور قرآنية فى الجهاد تسمع بدمية الآيات من ورائها فرقة السلاح تضرب السيئة بالسنية وتعالج القدر بالقصاص ، تصب النقمة على المتلاعبين بالدين وتكيل لهم الضربات ، على نحو يشير الرعب فى القلوب ، وعندئذ تتم لكلمة الله وتعلو راية الإسلام » (٣٥) .

بذلك تتبدى الخطورة القصوى لمبدأ « الاحياء » ، حين لا يلتزم تيار « التكفير » خط « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » ، وانما خط « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ، ويكون الدين كله لله » ، حين يتخطى الدعوة الى الانقلاب ، مستندا على « بعض » التراث ، نصا وتأويلا ، ومعتمدا اجتزائه ، وفصله عن سياقه التاريخى الموضوعى ، فيضفى على هذا البعض طابعا كلييا مطلقا . وذلك – تقريبا – مايمتده التيار « التقدمى » فى أمر الاحياء ، من حيث المنهج ، حيث يتسع التراث للنقاش ، وحيث انصب « حمال أوجه » .

بذلك ، يسقط التيار « التقدمى » سلاحه الرئيسى فى ساحة المضراع الفكرى ، المتعلق بالتراث ، سلاح الاتساق العلمى المتكامل ، الذى يترز

— بدتيا — عن النص ، والتراث عامة ، الزاميته المطلقة ، باعتباره المرجع الرئيسي ، ان لم يكن الوحيد ، لحياتنا الراهنة ، والذي يجعل العقل والضرورة الاجتماعية هي معيار النص ، لا العكس • وقىما يسقط هذا التيار سلاحه الفكرى الرئيسى ، فانه — بالاضافة — يمنح مشروعية منهجية — أى يمنح سلاحا فكريا — للتيار «الرجعى» القائم على التكفير والتفتيل •

الرابع : ان ما سبق يشير الى الجذور المنهجية لـ «الاحياء» التراثى: النزوع الى اجتزاء التراث ، وفصله عن سياقه التاريخى الموضوعى ، بما يمنحه — التراث — طابعا مطلقا ، من اجل استخدامه فى الصراع الايديولوجى بين التيارات الفكرية المختلفة • فكل تيار فكرى يتشبث — كما هو حادث حاليا — بنص ، أو واقعة أو شخصية ، على نحو جزئى ، ليسقط عليها متطلباته المعاصرة ، فينطقها — غالبا — بما لم تقله ، بما يريد — هو — أن تنطقه ، بما يشى بعودة ما — أو استمرارية ما — للصنمية ، ولكن على صعيد فكرى •

ولكن ذلك كله لا يعنى «احياء» حقيقيا للتراث ، بقدر ما يعنى — فى الحد الأقصى — تأويله ، على نحو جزئى ، فى أعمال فردية لهذا الكاتب. أو ذاك • فـ «احياء» التراث يتطوى على شروطه الموضوعية ، التى تخطى الإرادة الفردية والهوى الذاتى • والتراث — بما هو انجاز تاريخى متعين — يرتبط ، فى الحدود العامة ، بمرحلته التاريخية ، اجتماعيا وسياسيا وثقافيا ، على نحو لا يمتلك معه الامكانية المطلقة للاستقلال • فهو — فى النهاية — نتاج علاقات اجتماعية وصراعات سياسية وفكرية معينة ، هو مشدود اليها •

ومن ناحية أخرى ، يلعب انتقاء التجاوز التاريخى للانجاز التراثى — اجتماعيا ومعرفيا — دورا كبيرا فى عملية «احياء» نفس الانجاز. فى مرحلة تاريخية تالية • يصلح «الاحياء» الشعرى العربى ، أواخر القرن الماضى وأوائل الحالى (البارودى وشوقى) شاهدا توضحيا على نحو ما • فحيث لم يتحقق تجاوز تاريخى لما أنجزه «أبو تمام» و «البحترى» ، بل تحقق بعدهما ما يمكن أن يوصف بأنه «الخطاط الشعرى عام (يمكن رصد حالات فردية استثنائية ، كالمتمبى مثلا) فقد تخطى البارودى — مع النهوض الوطنى ، الذى كان أحد فرساته — مراحل الانحطاط الشعرى ، ليفترف رأسا من عصر الفتوة ، حتى ليبدو انجاز «البارودى» تجاوزا — إلى

الخلف والأمام - فى نفس الوقت - لأزمة الانحطاط الشرقى العربى .
 تلك احدى آليات «الاحياء» التى يمكن استيعابها فى ضوء النهوض الوطنى
 العام ، المتبلور - آنذاك - فى الثورة العربية ، وفى ضوء عملية احياء
 عفوية وعامة ، تبلورت - على صعيد الفكر الدينى - فى الكواكبي
 والأفغانى ومحمد عبده . ولم يحكم عملية «الاحياء» هذه القصصية
 الفردية ، وإنما حكمتها اشكاليات وقضايا المرحلة التاريخية ، لتكتسب
 العملية طابعها الجدلى، حيث هى استعادة وتجاوز ، وليست نقلا نصوصيا،
 وخاصة ان «المستعادة» لم يكن قد تم تجاوزه معرفيا . وتلك احدى حالات
 «الاحياء» النموذجية .

تتجلى حالة نموذجية أخرى متناقضة فى عملية «الاحياء» التكفيرى ،
 الغيبى ، الذى تقوم به «الجماعة الاسلامية» ، فى استعادتها لنسق من
 الأفكار المغالية فى التزمّت والنصوصية . فهذا الاحياء «التكفيرى» يمكن
 فهمه - بما هو محاولة للردة عن كل الانجازات التاريخية المحققة فيما
 بعد الخلفاء الراشدين - فى ضوء الانحطاط العربى الراهن ، والشامل ،
 والعجز عن استبصار حقيقى لآفاق تغير قادم . هو الانحطاط القاهر المغضى
 الى الهروب - وراء - الى العصر الذهبى المقدس ، والمغضى للهروب
 - معرفيا - الى الغيبية الكاملة ، اذ عجز العقل - أو هكذا بدا - عن فهم
 وتفسير الانحطاط ، واستكشاف امكانيات تجاوزه الحقيقية . وهو - فى
 نهاية الامر - البحث عن التحقق الدينى قرارا من اللاتحقق الدنيوى .
 ها هنا - ايضا - تتجاوز عملية «الاحياء» القصصية الفردية ، لتحكمها
 اشكاليات وقضايا معاصرة، للتبدى اليه هذا «الاحياء» ذات طبيعة خاصة -
 فهى استعادة من اجل تجاوز التجاوز الحادث تاريخيا ، استنادا على نهج
 نصوصى ، ظاهرى، لاهوتى . وتلك - ايضا - احدى حالات «الاحياء»
 النموذجية .

«الاحياء» - اذا - ظاهرة موضوعية عامة ، تمتلك قرانيتها المستقلة
 عن الارادة الانسانية :

١ - الاستقلال النسبى للبناء الثقافى عن البناء الاجتماعى المادى .

٢ - انطلاق «الاحياء» من ضرورات اجتماعية عامة .

٣ - تغير العناصر التراثية - التى يتم «احياؤها» - بتأويلها
 تأويلا معاصرا ، يسقط عليها الاحتياجات الالوية، فيما يسقط عنها علاقاتها

السابقة ، لتدخل شبكة علاقات جديدة ، تصبح داخلها جزءاً من نسق أكبر ، فتفقد - بالتالى - وضعيتها السابقة ، لتكتسب وضعية جديدة .

٤ - أن «الاحياء» - فى حقيقته - ليس عملاً فردياً ، أو شبه فردي ، يمكن ان يقوم به أحد الباحثين ، أو مجموعة منهم ، أو مؤسسة ما ، ولكنه عملية اجتماعية عامة ، تفرضها وتكيفها شروط اجتماعية عامة ، تتخذ - غالباً - شكل الأزمة الفكرية (٣١) ، التى تبدو - خلالها - الاجابات المطروحة فاقدة الفعالية ، فيكون اللجوء الى التراث - بما يمتلك من سطوة راسخة - بحثاً عن الاجابات المقودة ، بما هو مستودع شاسع للأجوبة .

سادساً : وبعد ١٠٠٠ ؟

تتحدد العلاقة الأساسية بالتراث - أولاً - فى معرفتنا له ، معرفة علمية ، من خلال اكتشاف واستيعاب أبعاده ومستوياته المختلفة ، والقوانين التى تحكم هذه الأبعاد والمستويات ، وعلاقات التراث بالوجود الاجتماعى ، الماضى والراهن ، وتحققه معاصراً ، وفعالياته ودوره المؤكد فى صياغة الراهن ، والكيفيات المختلفة لهذه الصياغة ، وقوانين وأشكال استمرارية التراث وانقطاعه . لا تكتفى هذه المعرفة بالوجه النظرى ، وإنما تتحقق - أساساً - من خلال اكتشاف النظرى فى التراث التاريخى المتحقق ، واكتشاف التراث انطلاقاً من النظرى .

يعنى ذلك - ضمن مايعنى - ضرورة المعالجة العلمية الأولية لأشكال التراث ، من حصر وتحقيق وتوثيق للمخطوطات والأثار العزيبية ، وجمع وتسجيل وتوثيق للأغاني والأمثال والمواويل والعادات والتقاليد والممارسات الشعبية ، والتحليل الداخلى للمفردات التراثية ، وعلاقتها بمراحلها التاريخية ، ومدى استمراريتها التاريخية ، وتجلياتها المختلفة .

تلعب المعرفة العلمية للتراث دورها على ثلاثة مستويات :

الأول : انها تمنح الوجود الانسانى العربى عمقه التاريخى الفاعل ، من خلال وحدة انجازاته التاريخية ، ومساهمته الخصبة فى النهوض بالوجود الانسانى عامة . يلعب ذلك دوراً هاماً فى استيعاب الوعى العام للصيرورة التاريخية وقوانين التطور الاجتماعى ، على نحو ينفى الانكسار

أمام الأزمات ، والانتهيار مع الانتكاسات ، لتتخذ هذه الأزمات والانتكاسات - فى الوعي العربى العام - حجمها التاريخى المقابل للتجاوز ، بلا تهويل أو تهوين • كما يلعب ذلك دورا هاما فى نفى نزعات الانبهار الاستسلامى بالمجتمعات الرأسمالية الغربية، فينتقى الأساس الأولى -النفسى، ربما - للغزو الثقافى الامبريالى • فالمعرفة العلمية - هنا - سلاح مقاومة ومواجهة ، اذ تحفز الانبسان العربى على الانتصاب - نديا - وجها لوجه القوى الخارجية المترصدة • انها الثقة التاريخية فى الذات ، وفى القدرة على التجاوز والابداع الذاتى •

الثانى : انها تساهم فى الكشف عن الخصوصية العربية ، تلك الخصوصية التى تميز الوجود العربى - فى تطوره - عن الشعوب الأخرى ، فيما يخضع - فى نفس الوقت - للقوانين العامة لتطور المجتمعات الانسانية • انها - بمعنى آخر - الخصوصية ضمن العمومية ، أو العمومية فى تجليها الخاص • وهو كشف يتحقق على صعيد البناء المادى الاجتماعى والبناء الثقافى والعلاقات المتبادلة بينهما • وهو كشف يفضى - بدوره - الى الكشف عن الآليات الخاصة للتحويلات الاجتماعية والثقافية ، وعواملها الحافزة ، وعوائقها المانعة ، واشكال تحققها المتميزة •

الثالث : انها تكشف عن جانب جوهرى من مكونات الواقع العربى الراهن : الجانب التراثى ، بما ينطوى عليه من مادى وثقافى • وهو مالم جلتت لديه - بشكل كاف - الباحثون فى التراث العربى • فبقايا نمط الانتاج ما قبل للرأسمالى - «الاسيوى» - وانعكاساته السياسية المتمثلة فى الدولة وسلطاتها شبه المطلقة ، تمتلك - حتى الآن - فعالية كبيرة موجهة (يكسر الجيم) (٢٧) ، ومفسرة - لدى النظرة التاريخية العلمية - لكثير من الحركات والظواهر الاجتماعية والسياسية •

اما البعد الثقافى من التراث - وخاصة «الشعبى» - فيكشف عن الموجهات الثقافية للسلوك والمعايير والمثل الذهنية ، والحوافز التصورية على اتخاذ المواقف المختلفة فى الظروف المختلفة ، وأحد المحددات الرئيسية للأخلاق والعلاقات الاجتماعية المباشرة ، والتصورات عن الذات والعالم ، والذات فى العالم •

تلك هى «الثانية» المعرفية للوعي العلمى بالتراث العربى ، فى مستوياتها الثلاثة الرئيسية ، ولكنها ليست الثغائية الوحيدة •

تمثل المعرفة - وخاصة إذا ما كانت معرفة علمية - أداة كبرى في تغيير وتحويل الواقع ، في اتجاه مستقبل انساني حقيقي ، ينتقى فيه القهر والحرمان ، بل ان مثل هذه المعرفة تتحول الى قوة مادية - حقا - في عملية التغيير ، اذ تتمثلها وتبينها القوى الجماهيرية صاحبة المصلحة والحق في التغيير الجذري .

ذلك يشير الى الغائية «العملية» لهذه المعرفة : ان تكون سلاحا في معركة التغيير الشامل ، يتلافى ما يسود برامج التنظيمات «الثورية» - حاليا - من تليفقية ، حيناً ، ودوجماتيقية ، حيناً ، وتجزئية ، حيناً ثانياً ، وتبريرية ، حيناً رابعاً . فالوعى العلمى بالجوانب التراثية العربية ، مادية وثقافية ، والآليات الخاصة بالتحويلات ، وحوافزها وعوائقها ، هو احدى المقدمات الضرورية للصياغة العلمية الواعية لبرنامج - أو برامج - التغيير ، المرتبطة - حقا - بالواقع التاريخى ، لابعادة النصوص ، بما سيكشف عنه هذا الوعي من الجذور التاريخية للصراع الاجتماعى داخل المجتمع العربى ، وتجلياته وأدواته وتحولاته ، ومن الحوافز الفكرية والنفسية للحركة الجماهيرية ، وأشكالها الخاصة . وبذلك ، يمكن ان تنتقى الهوة التقليدية القائمة بين الطليعة «الثورية» والجماهير ، وتنتقى العزلة والحلقية التى تحاصر هذه الطليعة وتحصرها فى «بعض» دوائر المثقفين ، ذوى الأحلام أو الأوهام الطوباوية أو التليفقية .

هكذا تتبدى علاقتنا الحقيقية بالتراث ، وعيا علميا ، وسلاحا معرفيا ، يتحول الى قوة مادية من قوى التغيير ، بلا اجتزاء ، ولا انتقام . ولا «الحياة» مقتعل .

هوامش الفصل السادس

(١) نكتفى - للدلالة على ذلك - بإيراد شاهد نموذجي ، فادح الدلالة على العديد من المستويات - فقد عقدت جلستنا تحضير أدراج في ٢٠ أبريل و ٤ مايو ١٩٧١ ، في بيت أستاذ جامعي بجامعة عين شمس ، قام بدور الوسيط الذي تنقسمه الأدراج ، وحضرها كل من الفريق أول محمد فوزي وزير الدفاع والقائد العام للقوات المسلحة المصرية وشعراوي جمعة وزير الداخلية وسامي شرف مدير مكتب رئيس الجمهورية - وكانت الروح التي جرى استحضارها هي روح عالم ديني يلقى الشيخ عبد الرحيم ، وكان أخطر الموضوعات التي ناقشها الحاضرون مع الوسيط هو التوقيت المناسب لبدء المعركة مع إسرائيل - ولعل من الطريف أن يسأل وزير الدفاع هذا الوسيط - خلال الجلسة : « توقيت المعركة الموجود في ذهني .. هل هو مناسب أم لا ! »

جمال حماد : « كيف كانت سياسة مصر ترسم بواسطة الأدراج ؟ » مجلة أكتوبر ، العدد ٤٣٠ الأحد ٢٠ يناير ١٩٨٥ ، ص ٣٢ - ٣٣ .

وكان محمد حسنين هيكل قد عرض لهذه الجلسات في مقاله الأسبوعي « بصراحة » في جريدة الأهرام ، في أعقاب القبض على من سمو ب « مراكز القوى » في ١٩٧١ ،

(٢) تكشف لنا بعض الرسوم المتتمة إلى العصر « الفرعوني » في الصادق المصري ، من بعض هذه النماذج ، التي تسخر من الملوك الفرانة ، ففي أحد هذه الرسوم ، يهاجم جيش من القران قلعة للقطط .

سأدين بين اللوحنتين ، في : لويس بقطر : محاولة لفهم تلوينها السياسي والاجتماعي القديم ، « مجلة الفكر باريس العدد (٥) مارس ١٩٨٥ ، ص ٢٣ .

(٣) حظيت الانتخابات البرلمانية المصرية الأخيرة بتصاعد النزعة القبلية ، وخاصة في الأرياف ، وبالذات في محافظات الصعيد . وقد استجابت كل الأحزاب - بلا استثناء - لهذه النزعة من وجهي ، تقبلت قوائم مرشحينها مراعية الأوصاف القبلية . وما يؤخر من الانتخابات قبل الماضية (١٩٨٠) أن أحد كبار مرشحي المعارضة - في دائرة « البداري » بأسبوط - توجس من ردود الانتخابات فهدده ، فاستنفر قبيلته الكبيرة بالسلاح ، إلى مقر لجنة الفرز - وتحت تهديد السلاح ، تم =

« فرز الأصوات دون تزوير » ليفوز المرشح العلماني المعارض ، على أسنة الرماح القبلية .

(٤) الأمثلة النموذجية على ذلك كثيرة . وتكتفى بالإشارة الى الفتوى الدينية التي أصدرتها دار الافتاء ، بمشروعية الصلح من إسرائيل ، وتوافق اتفاقيات « كامب ديفيد » مع أحكام الشريعة ، فيما انضلت مجلة « الدعوة » التي كان يصدرها الإخوان المسلمون موقفا رافضا للصلح « استنادا على مبررات دينية » في نفس الوقت .

(٥) جان بويوت : مصر الفرعونية ، ترجمة سمح زهران ، الألف كتاب ، مطبعة سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٤٧ .

(٦) مثل غزو القبائل البدوية المحيطة بالأطراف رعبا دائما ، وصل الى عمق الحياة المصرية الداخلية ، على ما يبدو — على سبيل المثال — من نبوءات « نفر وهو » : « منضع طائر اجنبي بيقة في مستنقعات الدلتا بعد أن يشيد عشه قرب مساكن القوم ، وسيسمح له الناس بالاقتراب منهم أيام لزمانهم . لقد هلكت ولاشك هذه الأشياء الجميلة — لقد كانت هذه البرك مسرعا للبيع الطير ، وكانت تزدهر بالأسماك والطيور ، ولكن.مشت هذه الأحياء الجميلة ، وركمت البلاد أمام كابوس البؤس الذي حل بها مع مجيء هؤلاء البدو الذين يجولون في البلاد » . وعندما يأتي الملك المنقلب : « اما الآسيويون فسوف يخضمون له خوفا وقزما ، وسوف تستقط قبائل التمهر (قبائل من ليبيا) أمام جلوته .. ولن يسمح للآسيويين بعد ذلك بالنزول الى أرض مصر » .

روايات وقصص مصرية من العصر الفرعوني ، ترجمها الى الفرنسية جوستاف لوفيفر ، والى العربية على حافظ ، الألف كتاب ، مكتبة مصر ، القاهرة (دت) ص ١٦٣ — ١٦٩ .

(٧) سيرج سونيرون : كهان مصر القديمة ، ترجمة زينب الكردى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٣٩ ، ٤٨ ، ٦٨ ، ١٩٠ ، ١٩٧ .

(٨) روايات وقصص مصرية من العصر الفرعوني ، مرجع سابق ص ٩٠ ، ١٣٠ .

(٩) يروي ابن اياس أن الملك الظاهر بيبرس قد احتفى — احتفاء شديدا — بشخص من بني العباس ، يسمى الأمر أحمد بن أمير المؤمنين الظاهر بأمر الله ، حينما حضر الى مصر مع جماعة من العربان ، بعد استيلاء التتار على بغداد . وأبنت الملك الظاهر نسب الأمير أحمد وبيع بالخلافة ، فباع الملك الظاهر بالخلافة . وعاد الأمير أحمد الى بغداد ، ومعه بعض المساكر المصرية ، فهاجمهم التتار ، فلم يعلم له خبر ، ولا وقف له على اثر .. فلما تحقق الملك الظاهر ذلك ، تأسف على قتل الامام أحمد ، وتأسف على ما انتفقه عليه من المال ولم يجد من ذلك شيئا .. ولم تليث أن « جاءت الأخبار بوصول شخص من بني العباس ، يقال له الامام أحمد أيضا ، غير الذي نزل » فأبنت الملك الظاهر نسبه ، وولاه الخلافة « فلما تولى الخلافة ، بايع السلطان والقضاة وأرباب الدولة » .

ابن اياس : يدائع الزهور في وقائع النهور ، الجزء الأول / القسم الأول ،
الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٢ ، ص ٣١٢ ، ٣٢٠ .

(١٠) الأشعري : مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، الطبعة الثانية ، مكتبة
النخبة المصرية ، القاهرة ١٩٦٩ ، صفحات متفرقة .

(١١) نضرب مثالا نموذجيا على ذلك - مع بعض الفارق - بحركة التوحيد الديني
التي أعلنها « اخناتون » . فبرغم أنها كانت تمثل انتقالة كيفية على صعيد الوعي
الديني ، إلا أنها لم تقلد لها الاستمرار أكثر من مدة سنوات حكم « اخناتون »
لمدة أسابيع ، من بينها أنها كانت صادرة من أعلى - من ثملات القرون المجردة -
دون استناد على أية قاصدة للوعي الجماهيري العام ، فتحوّلت الى أحد أشكال
الصراع الفوقي على السلطة ، في إطار ديني ، قيما لم يكن الشعب في أظليته
الساحقة المسحوقة - معنيا . يمثل هذه الصراعات السلطوية شبه الدورية .

(١٢) جان يويوت ، المرجع السابق ص ٢٢ .

(١٣) برستيد : فجر الشعر ، ترجمة سليم حسن ، الطبعة الثانية ، مكتبة
مصر ، القاهرة ١٩٨٠ ، ص ٤٥ .

(١٤) سرج سونيرون ، المرجع السابق ص ١٣٧ .

ويترادف هذا التصور مع ما ورد في القرآن : « يقول الشيء كن فيكون » ، ومع
ما ورد في العهد الجديد : « في البدء كان الكلمة » .

(١٥) فراكتفوت ، وآخرون : ما قبل الفلسفة ، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا ،
الطبعة الثانية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٠ ، ص ٧١ .

(١٦) سرج سونيرون ، المرجع السابق ، ص ١٦ .

(١٧) القريري : كتاب السلوك بأمره دول الكوكب ، الطبعة الثانية ، الجزء
الأول/القسم الأول ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة (د.ت) ص ٦٨ .

(١٨) المرجع السابق ، ص ٦٦ .

(١٩) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة ١٩٦٧ ،
ص ١٩ .

(٢٠) المرجع السابق ، ص ٨٤ .

(٢١) محيي الدين عبد الحميد : « تقديم » (الأشعري : المعتمد السابق)
ص ٣٧ .

(٢٢) يحفل التاريخ العربي بهذا الاستخدام ، حتى فيما قبل صليب . فخلان
المنشقي ، على باب « كيسان » .

(٢٣) تمخضت حقبة السبعينات عن صعود أهم ممثلها ، على هذا الصعيد : مصطفى محمود ، والشيخ الشعراوى ، اللذين سادا - ولا يزالان - لجهة الإسلام المصرية الرسمية ، الى حد المبالغة .

يرجع الأول الى « ان العلم نفسه واقع في الغيبيات وفارق فيها الى اذنيه ، فهو يؤمن بالكهرباء .. وهو لا يعرفها ، وانما يعرف آثارها فقط . ويتكلم عن الجاذبية مع انها قوة غير مرئية ولا تعرف منها الا فعلها في الأجسام . ان ما الفرق بين هذا الايمان وايمان الدرويش بالله وهو الذى يؤمن بالله دون أن يراه ! ويقول انى عرفت الله من آثره ومن أفعاله .. كل هذا يدل على أن هناك شيئا .. هناك غيب وقوة وراء الحسوس .. وهناك عدل في السماء » . حوار مع الدكتور مصطفى محمود حول الدين والدنيا ، مجلة آخر ساعة ، القاهرة ، العدد ٢٦٣٩ ، ٢٢ مايو ١٩٨٥ ص ٢٢ .

وبرجع الثانى الى أن « المفروض أن يكون الايمان بالأمر ، فهبت العلة او لم تفهمها . ومن هنا يظهر الفرق بين انسان غير مؤمن - لو اظهرت له حلة شيء تتصل بذاته لا قبل عليها ، وبين المؤمن الذى يقبل على الفعل لانه من عند الله . ولذلك فانتى أؤكد أن حلة كل حكم هي الأمر به » . صفحات ومضائية مع امام العصر الشيخ محمد متولى الشعراوى ، جريدة الوفد ، القاهرة ٣٠ مايو ١٩٨٥ ، ص ٩ .

اما الشيخ عبد اللطيف حمزة مفتى الجمهورية ، فيدعي على صائمي رمضان قائمة مقسدة الصوم ، وهي - وفقا له - الجماع في أحد السبيلين على الفاضل والمفعول به ، واكل اللحم النقي، اذا غربه الدود ، واكل الطين « الأرمنى » ، أما اكل الطين غير الأرمنى فانه لا يبطل الصوم ، اذا كان المسلم قد امتدأ أكله ، وابتلاع براق الزوجة أو الصديق لا غيرهما ، واذا اكل الصائم أرزا نيئا ، أو عجينا أو دقيقا بدون سكر ، أو ملحا كثيرا أو طينا غير أرمنى لم يمتد أكله ، أو ثواة أو فطنة أو سفرجل لم يطبخ ، أو أبتلع حصاة أو حديدا أو ترابا ... الخ .

قاموس الصائم ، جريدة الاهرام ، القاهرة ، ٢١ مايو ١٩٨٥ ص ٩ .

(٢٤) ابن قنينة ، المرجع السابق ، ص ١٢٢ .

(٢٥) المرجع السابق ، ص ١١٩ .

(٢٦) الشهرستاني : المل والنحل ، الجزء الأول ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة ٣ د.ت ١١٦ .

(٢٧) نجد نماذج واضحة على هذه النزعة في التاريخ القرونى .

برستيد ، المرجع السابق ، ص ٢١٥ : ٢١٦ .

(٢٨) يزوى ابن ابياس انه تصدى لبيع امراء الدولة ، وذكر انه لم يبيت عنده أنهم احرار ، وانهم تحت الرق ، ولا يجوز لهم تصرف في الملكة .. فركب نائب السلطنة الى بيت القاضى فقال له الشيخ : « ما أرجع حتى ابيكم في السوق » ، فقال له نائب السلطنة : « ومن يقبض فتننا اذا بنشنا » قال : « أنا » ، فقال : « وما تصنع به » قال : « امره في مصالح المسلمين » . فما رجع حتى جمع

الأمراء كلها ، ونادى عليهم في السوق ، فوكلوا جماعة في مشتراهم ، وباعهم القناسى بأغلى الأثمان ، وقبض ثمنهم ، وصرفه في مصالح المسلمين » .

ابن أبياس ، المرجع السابق ، ص ٢٧٤ .

(٢٩) عبد الرحمن الرافعي : ثورة سنة ١٩١٩ ، الجزء الأول ، الطبعة الثانية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٥ ص ٢٤٨ ، ٢٥٠ .

وممن وقعوا على هذا النداء شيخ الأزهر ، والمفتى ، وبطريق الأقباط ، وتقيب الأشراف ، ولطفى السيد ، ومصطفى النحاس ، وعبد العزيز قهصبي ، ويوسف سابع ، وسينوت حنا ، وحافظ هفيقي ، وعبد الخالق ثروت ، ومدلى يكن ، وعلى شعراوي . وقد اعتذر رجال الوفد - في تقريرهم الذى رفعوه الى الجنرال اللبى - من الثورة : « ان كل المصريين .. دفعهم الياس الى اظهار ما في نفوسهم ، كل يترجمه على شاكلته ، فالرجال المسئولون .. قد ترجموه بالاحتجاجات المختلفة ، وبالامتناع عن العمل .. وأما سكان الأقاليم فأعرب عنه بعضهم بالمظاهرات السلمية ، والبعض بالاعتداءات المختلفة التى بعضها موجب للأسف » ، المرجع السابق ، ص ٢٥١ .

(٣٠) المرجع السابق ، ص ١٠٢ ، والمالى السابقة تكاد تتكرر حرفيا في الكثير من البيانات والخطب والمحادثات والتقارير . ففى التقرير - السابق الإشارة اليه - يختتمه أعضاء الوفد بأن « تلك هى حقيقة الوضع الذى فيه بلادنا الآن ، بسطناها الى قدامكم بالاختصار وبالحق نرجو أن تلمروا بتحقيقها ، والرجاء معقود بمدكم ان تقولوا هذا الاستياء بالقضاء على أسبابه ، فان الأخذ بناصر أمة بأسرها أقدس واجب على عظماء الرجال » .

(٣١) محمد إبراهيم الجيزي : « سعد زغلول - ذكريات تاريخية طريفة » . مذكور في : غالى شكرى : النهضة والسقوط في الفكر القصرى الحديث ، الطبعة الاولى ، دار الطلبة ، بيروت ١٩٧٨ ، ص ٢٤٤ ، ٢٥٥ ، على التوالى .

(٣٢) الحق ان هذا التصور ليس وقفا على الفلاحين ، بل ان الشيوعيين المصريين الذين اعتقلوا أواخر الخمسينات وأوائل الستينات - على سبيل المثال - لم يكفوا من إرسال الشكاوى والبيانات من مواقفهم السياسية المؤيدة لعيد الناصر ، لا طلبا للأفراج ، ولكن حتى « يبرر » حقيقة المواقف ، التى « شوهتها » الأجهزة ، فاصدو - من ليس - قرارات الاحتقال .

(٣٣) فى قضية « دير مواس » - وهى أهم قضايا الثورة التى شهدتها المحاكم العسكرية البريطانية - بلغ عدد المتهمين ٩١ شخصا ، منهم ٥٩ شخصا يتوزعون ما بين قلاح ورجال وخفي وصنائع ، وما يعرفه « الرافعي » بأنه من « الأهالى » ، أى بنسبة ٦٦٪ تقريبا . وقد نفذ الإعدام فى ٢٤ شخصا ، منهم ٢٠ شخصا يتوزعون على الفئات السابقة « الدنيا » ، أى بنسبة أكبر من ٨٨٪ .

الرافعي ، المرجع السابق ، الجزء الثانى ، ص ٧٠ .

وقد تم استخراج الأرقام والنسب المثوبة للفئات بمعرفتنا .

(٢٤) عمر عبد الرحمن : كلمة حق : مراجعة الدكتور عمر عبد الرحمن في قضية
الجهاد ، دار الامتصاف ، القاهرة ١٩٨٥ ، ص ١١٥ .

(٢٥) المرجع السابق ، ١٢٢ .

(٢٦) نشير - في ذلك ، أيضا - الى ظروف نشأة الاخوان المسلمين ، في
ارتباطها بالجزر الوطنى العام الذى آتقب ثورة ١٩١٩ ، وتصاعد القمع السياسى .
وبلغت النظر أن الجماعة قد نشأت فى ظل وزارة « محمد محمود » المشهور بأنه
« صاحب اليد الحديدية » .

(٢٧) الأهرام ، ٢٥ يوليو ١٩٨١ ، ص ١ .

المراجع

- ١ - القرآن الكريم •
- ٢ - العهد القديم •
- ٣ - العهد الجديد •
- ٤ - ابراهيم شعلان : الشعب المصرى فى أمثاله العامة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢
- ٥ - ابن اياس : بدائع الزهور فى وقائع الدهور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٢
- ٦ - ابن قتيبة : الامامة والسياسة ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة ١٩٦٧
- ٧ - أحمد تيمور : الأمثال العامة ، الطبعة الثالثة ، لجنة نشر المؤلفات التيمورية ، القاهرة ١٩٧٠
- ٨ - أحمد رشدى صالح : الألب الشعبى ، الطبعة الثالثة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧١
- ٩ - أحمد صادق سعد : ست دراسات فى النمط الاسيوى للانفاج ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٩
- ١٠ - أدونيس : الثابت والمتحول / ١ - الأصول ، الطبعة الأولى ، دار العودة ، بيروت ١٩٧٤
- ١١ - الأشعرى : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، الطبعة الثانية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٩

- ١٢ - ألف ليلة وليلة ، مكتبة محمد على صبيح ، القاهرة (د ٠ ت)
- ١٣ - برستيد : تطور الفكر والدين في مصر القديمة ، ترجمة زكى سوس ، دار الكرنتك ، القاهرة ١٩٦١
- ١٤ - برستيد : فجر الضمير ، ترجمة سليم حسن ، الطبعة الثانية ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٨٠
- ١٥ - البندادى : الفرق بين الفرق ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة (د ٠ ت)
- ١٦ - بيير مونتيسيه : الحياة اليومية في مصر في عهد الرعامسة ، ترجمة عزيز مرقص منصور ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٥
- ١٧ - جان سيويوت : مصر الفرعونية ، ترجمة سعد زهران ، الألف كتاب ، مطبعة سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٦
- ١٨ - جرامشى : قضايا المادية التاريخية ، ترجمة فواز طرابلسى ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧١
- ١٩ - جمال حمدان : شخصية مصر ، الجزء الثانى ، عالم الكتب ، القاهرة ١٩٨١
- ٢٠ - جيمس فريزر : الغصن الذهبى ، الجزء الأول ، ترجم باشراف الدكتور أحمد أبو زيد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧١
- ٢١ - جيمس فريزر : القولكلور فى العهد القديم ، ترجمة نبيلة ابراهيم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧١
- ٢٢ - حسن حنفى : التراث والتجديد ، الطبعة الاولى ، المركز العريى للبحث والنشر ، القاهرة ١٩٨٠
- ٢٣ - حسين مروه : النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية ، الطبعة الرابعة ، دار الفارابى ، بيروت ١٩٨١
- ٢٤ - راشد البراوى : التفسير الاشتراكى للقرايخ : مختارات من فريديك انجلز ، الطبعة الثانية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٨

- ٢٥ - رغمت السعيد : منظمات اليسار المصرى : ١٩٥٠ - ١٩٥٧ ، دار
الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٨٣
- ٢٦ - روايات وقصص مصرية من العصر الفرعونى ، ترجمها الى
الفرنسية جوستاف لوفيفر ، والى العربية على حافظ ، الألف
كتاب ، مكتبة مصر ، القاهرة (د ٠ ت)
- ٢٧ - زكى نجيب محمود : ثقافتنا فى مواجهة العصر ، دار الشروق ،
القاهرة ١٩٧٦
- ٢٨ - سيد عويس : الإبداع الثقافى على الطريقة المصرية ، دار الطباعة
الحديثة ، القاهرة (د ٠ ت)
- ٢٩ - سيد عويس : حديث عن المرأة المصرية المعاصرة ، مطبعة اطلس ،
القاهرة ١٩٧٧
- ٣٠ - سيرج سونيرون : كهان مصر القديمة ، ترجمة زينب الكردى ،
الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥
- ٣١ - الشهر ستانى : الملل والتعل ، مؤسسة الطبى ، القاهرة (د ٠ ت)
- ٣٢ - طيب تيزينى : من التراث الى الثورة ، الطبعة الثالثة ، دار دمشق
والجليل ، دمشق وبيروت (د ٠ ت)
- ٣٣ - عبد الحميد يونس : دفاع عن الفولكلور ، الهيئة المصرية العامة
للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣
- ٣٤ - عبد الرحمن الرافعى : ثورة ١٩١٩ ، الطبعة الثانية ، مكتبة النهضة
المصرية ، القاهرة ١٩٥٥
- ٣٥ - عبد الله خورشيد البرى : القبائل العربية فى مصر ، دار الكاتب
العزبى ، القاهرة ١٩٦٧
- ٣٦ - عبد المنعم حسن : الفنون الشعبية فى مونغوسلافيا ، دار المعارف ،
القاهرة (د ٠ ت)
- ٣٧ - عز الدين اسماعيل : القصص الشعبية فى السودان ، الهيئة
المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧١
- ٣٨ - على عبد الواحد واقى : علم اللقمة ، الطبعة السابعة ، دار نهضة
مصر ، القاهرة (د ٠ ت)

- ٣٩ - على عبد الواحد وافي : فقه اللغة ، الطبعة الثامنة ، دار نهضة مصر ، القاهرة (د ٠ ت)
- ٤٠ - على عبد الواحد وافي : اللغة والمجتمع ، الطبعة الثالثة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧١
- ٤١ - عمر عبد الرحمن : كلمة حق ، دار الاعتصام ، القاهرة ١٩٨٥
- ٤٢ - غالى شكرى : التراث والثورة ، الطبعة الثانية ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٩
- ٤٣ - غالى شكرى : النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث ، الطبعة الأولى ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٨
- ٤٤ - فاروق خورشيد : سيف بن ذى يزن ، الطبعة الثانية ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ١٩٦٧
- ٤٥ - فؤاد مرسى : الخلف والقتمية ، الطبعة الأولى ، دار المستقبل ، القاهرة ١٩٨٢
- ٤٦ - فرانكفورت ، وآخرون : ماقيل الفلسفة ، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا ، الطبعة الثانية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٠
- ٤٧ - فريدرش فون ديرلاين : الحكاية الخرافية ، ترجمة نبيلة ابراهيم ، دار نهضة مصر ، القاهرة ١٩٦٥
- ٤٨ - فوزى المنيتل : الفولكلور ٠٠ ماهو ؟ ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٤
- ٤٩ - ماركس وانجلز : العمل المأجور ورأس المال ، ترجمة فؤاد أيوب ، الطبعة الأولى ، دار دمشق ، دمشق ١٩٦٤
- ٥٠ - ماركس : نصوص حول اشكال انتاج ماقيل الرأسمالية ، ترجمة لجنة باشراف صادق جلال العظم ، الطبعة الثانية ، دار ابن خلدون ، بيروت ١٩٨١
- ٥١ - محمد بن أبى السرور : القول المختضب فيما وافق لغة اهل مصر من لغات العرب ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، القاهرة (د ٠ ت)

- ٥٢ - محمد الجوهري : علم الفولكلور ، الجزء الثاني : دراسة المعتقدات الشعبية ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٨٠
- ٥٣ - مراسلات ماركس وإنجلز ، ترجمة فؤاد أيوب ، دار دمشق ، ١٩٨١
- ٥٤ - محمد رجب النجار : حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي ، سلسلة عالم المعرفة (٤٥) ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ١٩٨١
- ٥٥ - محمد علي كمال الدين : الشرق الأوسط في موكب الحضارة ، الجزء الثاني : الحضارات الشرقية القديمة ، دار النهضة العربية ، القاهرة (د ت)
- ٥٦ - محمد عمارة : نظرة جديدة الى التراث ، الطبعة الثانية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٩
- ٥٧ - محمد فهمي هيد اللطيف : ألوان من الفن الشعبي ، المكتبة الثقافية ، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٤
- ٥٨ - المقرئسي : كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك ، الطبعة الثانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة (د ت)
- ٥٩ - نايف خرما : أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة ، سلسلة عالم المعرفة (٩) ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ١٩٧٨
- ٦٠ - نبيلة إبراهيم : أشكال التعبير في الأدب الشعبي ، الطبعة الثانية ، دار نهضة مصر ، القاهرة ١٩٧٤
- ٦١ - نبيلة إبراهيم : سيرة الأميرة ذات المهمة : دراسة مقارنة ، دار الكاتيب العربي ، القاهرة (د ت)

الدوريات

- ١ - جريدة «الاهرام» ، القاهرة •
- ٢ - مجلة «آخر ساعة» ، القاهرة •
- ٣ - مجلة «أكتوبر» ، القاهرة •
- ٤ - مجلة «الثراث الشعبي» ، بغداد •
- ٥ - مجلة «شؤون عربية» ، تونس •
- ٦ - مجلة «فصول» ، القاهرة •
- ٧ - مجلة «فكر» ، باريس •
- ٨ - مجلة «قضايا عربية» ، بيروت •
- ٩ - جريدة «المساء» ، القاهرة •
- ١٠ - مجلة «عالم المعرفة» ، دمشق •
- ١١ - جريدة «الوفد» ، القاهرة •

للمؤلف

تأليف :

المسرح الشعري العربي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة
١٩٨٦

اشراقات (شعر) ، القاهرة ١٩٨٧

وردة الغوضى الجميلة (شعر) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،
القاهرة ١٩٨٧

ترجمة وتقديم :

الغجر ٠٠ وقصائد أخرى ، لبوشكين ، دار ابن خلدون ، بيروت ،
١٩٨٢

غيمة في بنطلون ٠٠ وقصائد أخرى ، لماياكوفسكى ، دار الثقافة
الجديدة ، القاهرة ١٩٨٥

الابداع القصصى عند يوسف اندريس ، كيرشويك ، دار شهدى ،
القاهرة ١٩٨٧

تقريباً ٠٠ وقصائد أخرى ، لريتسوس (تحت الطبع)

الشیطان ٠٠ وقصائد أخرى ، لليريمونوف (تحت الطبع)

المفهرس

كلمة أولى	٣
الفصل الأول : فى التمايزات المنهجية	٩
الفصل الثانى : أدونيس : « الثابت والمتحول »	٢٥
هدم التراث .. شرط النهوض	٢٩
الفصل الثالث : حسن حنفى : « التراث والتجديد »	٧٩
تجديد التراث .. شرط النهوض	٧٩
الفصل الرابع : طيب تيزينى : « من التراث الى الثورة »	١٤١
حسين مروة : « النزعات المادية »	١٤١
محاولة لاكتشاف جدل التراث والواقع	١٤١
الفصل الخامس : بحثا عن التراث « الشعبى » العربى	٢٢٢
الفصل السادس : بحثا عن التراث العربى	٢٨٥
المراجع	٢٢٧

رقم الايداع ١٩٨٩/٨٩٨٤

التقديم الدولى ٠ - ٢٣٠٨ - ٠١ - ٩٧٧

الهيئة المصرية العامة للكتاب

مكتبة ٢٠٠٦



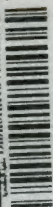
مستظل القراءة هي المظلة الرئيسية لبناء الروحي
والفكري والوجداني للإنسان، والثقافة هي بكل
المقاييس أفضل استثمار لبناء مجتمع المستقبل
و«ثقافة السلام» هي الضمان التأكيد ليرساء دعائم
الآمن والسلام الاجتماعي، والتسامح ومكافحة
العنف، ونشر العلم والمحبة والخير والديمقراطية،
والتواصل مع الحضارات الأخرى.

سوزن بلادي

٢ جنيه

لمحة الخلف الكتاب ومطابق مكتبات

Bibliotheca Alexandrina



0938813

الهيئة المصرية العامة للكتاب

